

دراسات في المنهج

مناهج العلوم الإسلاميّة

أسس المعرفة الدّينيّة وقضايا العلوم الإسلاميّة

الجزء الأول



تأليف

مجموعة باحثين

مناهج العلوم الإسلاميّة

أسس المعرفة الدّينيّة وقضايا العلوم الإسلاميّة

الجزء الأول



دراسات في المنهج

مناهج العلوم الإسلاميّة

أسس المعرفة الدّينيّة وقضايا العلوم الإسلاميّة

الجزء الأول

تأليف

مجموعة باحثين



مناهج العلوم الاسلامية : اسس المعرفة الدينية وقضايا العلوم الاسلامية. الجزء الاول / تأليف مجموعة باحثين.- الطبعة الأولى.-النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٣.
مجلد : جداول ؛ ٢٤ سم.-(سلسلة دراسات في المنهج)
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٢٨٦
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
١. التعليم الديني الاسلامي. أ. العنوان.

LCC : BP44. M36 2023
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

ـ **الكتاب: مناهج العلوم الإسلاميّة:** أسّس المعرفة الدينيّة وقضايا العلوم الإسلاميّة- الجزء الأول.
ـ **الإشراف العام:** السيد هاشم الميلاني- الشيخ حسن الهادي.
ـ **المدير العلميّ:** الشيخ الأسعد بن علي قيدارة
ـ **مساعد المدير العلميّ:** محمد بن عبدالله بنعمارة
ـ **تأليف:** مجموعة باحثين
ـ **الناشر:** العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيَّة.
ـ **الطبعة:** الأولى ٢٠٢٣م - ١٤٤٥هـ.

www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com



فهرس المحتويات

مقدمة المركز ١١
مقدّمة الكتاب ١٥
أهميّة تدوين مناهج العلوم الإسلامية.. ١٥
أوّلًا- الضرورات والمنطلقات: ١٦
١- الضرورات المعرفيّة: ١٦
٢- الضرورات الحضاريّة: ١٧
٣ -الضرورات الإيديولوجية: ١٧
٤- الضرورات المستقبليّة:.. ١٨
ثانيًا- الأهداف:.. ١٩
ثالثًا- القضايا والعناوين ٢٠
الفصل الأوّل: المعرفة الدينيّة وأسئلتها الكبرى.. ٤٧
الدين والمعرفة الدينية ٤٩
.... قاسم شعيب
المقدمة ٤٩
أوّلًا: تعريف الدين ٥٠
١ - الدين في اللغة.. ٥٠
٢- الدين والملّة.. ٥٣
٣- الدين لدى الغربيّين.. ٥٤
٤- الدين لدى الإسلاميّين... ٥٩
٥- الدين والتديّن.. ٦٠
ثانيًا: المعرفة الدينيّة ٦٢
١- تعريف المعرفة الدينيّة... ٦٢
٢- مناهج القراءة.. ٦٤
٣- نماذج من القراءات الدينيّة ٦٧
الوحي باعتباره مصدرًا من مصادر المعرفة ٩٧
.... ناجي الحجلاوي
المقدّمة ٩٧
أوّلًا: مفهوم الوحي.. ٩٨
ثانيًا: مفهوم المعرفة.. ١٠٣

ثالثًا: الوحي فضاء للمعرفة.. ١٠٦
رابعًا: نتائج البحث ١٢١
حدود المعرفة الدينيّة وَتوقّعات الإنسان من الدين.............................. ١٢٧
....عبد الحسين خسروبناه
المقدّمة ١٢٧
أوّلًا: أضواء على بعض المفاهيم:... ١٢٨
ثانيًا: تحليل القضيّة:... ١٣٠
ثالثًا: منطلق القضيّة:.. ١٣٣
رابعًا: منهج البحث في القضيّة:.. ١٣٤
خامسًا: رؤى المفكّرين الإسلاميّين في القضيّة: ١٣٦
١- التوقّعات المعتدلة من الدين:.. ١٣٧
٢- توقّعات الحدّ الأقصى من الدين:.. ١٣٨
٣- توقّعات الحدّ الأدنى من الدين: ١٤٠
سادسًا: رؤى المفكرين الغربيّين في القضيّة:.. ١٤٢
سابعًا: النظريّة الراجحة:... ١٤٧
الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة.. ١٥٣
....مصدق محمد حسن
المقدمة:.. ١٥٣
أوّلًا: مدخل نظريّ في الثوابت والمتغيّرات.. ١٥٥
١- الثوابت في المعرفة الإسلاميّة ١٥٥
٢- المتغيّرات في المعرفة الإسلاميّة ١٦٢
ثانيًا: الثابت والمتغيّر في العلوم الإسلامية.. ١٦٧
١- الثابت والمتغيّر في العقيدة الإسلاميّة ١٦٧
٢- ثنائيّة الثوابت والمتغيّرات في الفقه الإسلاميّ....................................... ١٦٨
الفصل الثاني: مبادئ العلوم الإسلاميّة وقضاياها ١٨٣
العلوم الإسلاميّة: مبادئها وتصنيفها ١٨٥
....محمد صادق بوعلاق
مقدّمة.. ١٨٥
أوّلًا: الإطار المفاهيميّ والنظريّ ١٨٧

١) تعريف العلم.. ١٨٧
٢) تعريف العلوم الإسلاميّة.. ١٨٩
٣) المبادئ العامّة.. ١٩٠
٤) الرؤوس الثمانية للعلم... ١٩٢
ثانيًا: دور الشيعة في تأسيس العلوم الإسلاميّة وازدهارها....................................... ١٩٤
١- علوم اللّغة العربيّة.. ١٩٩
٢- علم التفسير... ٢٠١
٣- علم الحديث.. ٢٠٣
٤- علم الكلام.. ٢٠٥
٥- علم الفقه... ٢٠٦
ثالثًا: تصنيف العلوم الإسلاميّة... ٢١١
١- تعريف التصنيف... ٢١١
٢- موجز تاريخ تصنيف العلوم الإسلاميّة... ٢١٢
٣-خارطة مصنّفات العلوم الإسلاميّة: التطوّر والاتجاهات... ٢١٦
٤-مقاصد تصنيف العلوم الإسلاميّة.. ٢٢٢
٥-النتائج المعرفيّة لعمليّة تصنيف العلوم الإسلاميّة... ٢٤٧
٦-بين المنهجيّة الإسلاميّة والمنهجيّة الغربيّة في تصنيف العلوم..................................... ٢٥٠
مسارات العلوم الإسلاميّة في ضوء المنهج التاريخيّ... ٢٥٧
عبد الكريم الشبلي..
المقدّمة... ٢٥٧
أوّلًا: المنهج التاريخيّ وعلم أصول الدين أو العقائد.. ٢٥٩
ثانيًا: تاريخ تدوين الحديث.. ٢٦٦
١- تأخر تدوين الحديث.. ٢٦٨
٢- قراءة تاريخيّة لتطوّر المدوّنة الحديثيّة... ٢٨١
ثالثًا: المنهج التاريخيّ وعلوم الحديث.. ٢٨٥
١- المنهج التاريخيّ وعلم الحديث.. ٢٨٦
٢- المنهج التاريخيّ وعلم الدراية... ٢٨٨
رابعًا: المنهج التاريخي وعلم الفقه... ٢٩١
١- الفقه لغةً.. ٢٩١
٢- الفقه اصطلاحًا... ٢٩٢

٣- الفقه تاريخيًّا ٢٩٣
خامسًا: علم أصول الفقه في مسارات التاريخ ٣٠٠
سادسًا: الفقه المقارن من منظور تاريخيّ........................ ٣٠٤
الفقه المقارن عند الإماميّة ٣٠٧
سابعًا: المنهج التاريخيّ وروايات السيرة النبويّة ٣٠٨
ثامنًا: المنهج التاريخيّ والتعالي عن المذهبيّة ٣١٦
مبادئ البحث في العلوم الإسلاميّة ومجالاته وآفاقه ٣٢٩
........................زينب قرصيفي
المقدّمة ٣٢٩
الدّراسات السابقة:........................ ٣٣٠
منهج الدراسة: ٣٣١
أوّلًا: البحث العلميّ ومتعلّقاته........................ ٣٣٢
١- العلم والمعرفة ٣٣٢
٢- البحث العلميّ وغاياته ٣٣٤
٣- أركان البحث العلميّ........................ ٣٣٥
المناهج المتّبعة في البحث العلميّ ٣٤٥
ثانيًّا: البحث في العلوم الإسلامية: خصائصه وضروراته ومجالاته ٣٤٦
١- العلوم الإسلاميّة والمعرفة الدينية ٣٤٦
٢- خصائص العلوم الإسلاميّة........................ ٣٤٩
٣- ضرورات البحث في العلوم الإسلاميّة ٣٥١
٤- مجالات البحث في العلوم الإسلاميّة ٣٥٤
ثالثًا: البحث في العلوم الإسلاميّة: ضوابطه وعوائقه ٣٦٦
١- ضوابط البحث في العلوم الإسلاميّة ٣٦٦
٢- عوائق البحث في العلوم الإسلاميّة........................ ٣٧١
رابعًا: تحدّيات البحث في العلوم الإسلاميّة وآفاقه:........................ ٣٧٧
١- تحدّيات البحث في العلوم الإسلاميّة........................ ٣٧٧
٢- آفاق البحث في العلوم الإسلاميّة........................ ٣٨٢

التكامل المعرفي في العلوم الإسلاميّة ٣٩٧
........................مريم حجازي
مقدّمة ٣٩٧
أوّلًا: مقدّمة في التكامل المعرفيّ: ٣٩٨
١- مفهوم التكامل المعرفيّ ٣٩٨
٢- الحاجة إلى التكامل المعرفيّ ٤٠١
٣- لمحةٌ تاريخيّة عن مسار التكامل المعرفيّ ٤٠٥
٤- التكامل المعرفيّ: حاضره ومستقبله ٤٠٧
ثانيًا: في ماهيّة التكامل المعرفيّ وضوابطه ٤١١
١- التكامل المعرفيّ ومجالاته ٤١١
٢- التوحيد والتكامل المعرفيّ ٤١٢
٣- سبل تحقيق التكامل المعرفيّ ٤١٤
ثالثًا: نماذج من التكامل المعرفيّ بين العلوم الإسلاميّة ٤١٧
١- نموذج من التكامل بين علم أصول الفقه وغيره من العلوم ٤١٧
٢- نموذج من التكامل المعرفي بين علم الكلام والفلسفة: ٤٢٢
أسلمة العلوم بين المؤيّدين والمعارضين ٤٣١
........................فاطمة الحسيني
مقدّمة: ٤٣١
أوّلًا: مفهوم أسلمة العلوم ٤٣٢
١.تعريف أسلمة العلوم ٤٣٢
٢. تاريخ المصطلح وتطوّره ٤٣٨
٣. تاريخ المسألة ٤٤٣
ثانيًا: ماهيّة مشروع أسلمة العلوم ٤٤٩
١. أهداف المشروع ٤٤٩
٢. أسسه ومبانيه ٤٥١
٣. منهجه والتحدّيات التي يواجهها ٤٥٥
ثالثًا: أسلمة العلوم في ميزان التقويم ٤٥٧
١. آراء المؤيّدين ٤٥٨

٢. آراء المعارضين ٤٦٢
٣. الطريق الثالث ٤٧٢
إشكاليّة المنهج والمنهجيّة في العلوم الإسلاميّة ٤٨٣
....نعمت حرفوش
المقدمة: ٤٨٣
أوّلًا: الإطار النظريّ ٤٨٥
١- العلوم الإسلاميّة: ٤٨٥
٢- المنهج: ٤٨٧
٣- المنهجيّة: ٤٨٨
ثانيًا: العلوم الإسلاميّة والعلوم الأخرى ٤٨٩
١- من حيث المنهجيّة: ٤٩١
٢- من حيث الموضوعيّة والمعياريّة: ٤٩٣
٣- من حيث التكامليّة: ٤٩٤
ثالثًا: خصائص المنهجيّة الإسلاميّة: ٤٩٥
١- خاصّيّة مبنائية الرؤية الكونيّة التوحيديّة: ٤٩٥
٢- خاصّيّة التكامل بين عالم الغيب وعالم الشهادة: ٤٩٨
٣- خاصّيّة هيمنة الوحي ومحوريّة النصّ: ٤٩٨
٤- خاصّيّة الموثوقيّة: ٥٠٠
٥- خاصّيّة المرونة: ٥٠١
٦- خاصّيّة تنوّع مصادر المعرفة وتكاملها: ٥٠٢
رابعًا: قراءة عامة للمنهجيّة في العلوم الإسلاميّة: ٥٠٤
١- القسم الأوّل من العلوم الإسلاميّة: ٥٠٤
٢- القسم الثالث من العلوم الإسلاميّة: ٥٠٦
٣- القسم الثاني من العلوم الإسلاميّة: ٥٠٨
خامسًا: مناهج البحث في العلوم الإسلاميّة ٥٠٨
١- إطلالة مختصرة على المنهج الأصوليّ: ٥١٠
٢- إطلالة مقتضبة على مناهج تفسير القرآن وإشكاليّاتها: ٥١٩
٣- قراءة عامّة لمناهج البحث في العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة: ٥٢٨

مقدمة المركز

الحمد لله رب العالمين، وصلّى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين، وبعد...

المنهج لغةً: النهج والمنهج والمنهاج، وجمعه مناهج، الطريق الواضح[١]، ونهج لي الأمر: أوضحه[٢]. واستخدم في القرآن الكريم بهذا المعنى، قال تعالى: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا**﴾ (المائدة: ٤٨). والنهج يعني الطريق الواضح، وأنهج الطريق أي استبان وصار نهجاً واضحاً بيّناً، ونهجت الطريق إذا أبنته وأوضحته...[٣].

وهو الطريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامّة، تُهيمن على سير العقل وتحدّد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة[٤].

فالمنهج هو مجموعة القواعد والأساليب والأدوات العامّة التي تشكّل خارطة الطريق الواجب على الباحث الالتزام بها، والسير عليها في دراسته للموضوع ومعالجته للمشكلة البحثيّة، من أجل التوصّل إلى النتائج والأجوبة المطلوبة، وإيجاد الحلول المناسبة لها.

---

[١] الفراهيدي، الخليل بن أحمد: كتاب العين، ج ٣، ص ٣٩٢.

[٢] ابن فارس، أحمد: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون ج ٥، ص ٣٦١.

[٣] الجوهري، اسماعيل بن حماد: الصحاح ، تحقيق: مادة نهج.

[٤] بدوي، د.عبد الرحمان : مناهج البحث العلمي، ص ٥.

ومن الواضح لدى الباحث وجود نوع من الترابط بين تطوّر الحركة المعرفيّة والإنتاج المعرفي في جميع العلوم وبين دقّة مناهجها، وعلميّتها وتطوّرها، إذ لن تُكتب الحياة لعلمٍ لا يستند إلى منهج ينسجم مع خصوصيات وطبيعة هذا العلم. ولهذا يرجع الفضل في الكثير من التطوّرات الحاصلة في شتى العلوم لدور المناهج في البحث وتطوير هذه الأخيرة مع زيادة مجال معرفة الإنسان.

وهذا ما يُبرّر الاهتمام العلمي والبحثي الواسع والمستمر بقضيّة المناهج، فإنّ المناهج كأسلوب علميّ حظيت بالكثير من الدراسات والاهتمامات الأكاديميّة لدرجة أنّ بعض الجامعات جعلت من علم المناهج اختصاصًا مستقلًّا؛ لأنّ العلم عمليّة منهجيّة.

ولهذا ينبغي التعامل مع المناهج على أنّها «ضرورة من ضرورات الحياة، تحافظ بها الإنسانيّة على أن تبقى وتتطوّر، ومن ثم فهي محكومة بالفلسفات الاجتماعيّة ومظاهر الحياة العديدة للجماعة التي تعيش فيها، وبالتراث الثقافي الذي خلَّفته الأجيال في أمة من الأمم»[١]، ولهذا اعتبرت المناهج التربويّة عاملًا من أقوى العوامل على تحقيق آمال الشعوب ورقي المجتمعات، بتنمية وتطوير قدرات أفرادها وتوجيهها وتعليمها.

«وهو ما جعل الفلاسفة والعلماء التربويين والاجتماعيين والسيكولوجيين [وغيرهم من العلماء] يُكرّسون جهودهم لتهذيب الفكر التربوي وتطويره وصوغه في المناهج المناسبة»[٢].

بناءً عليه، كانت الحاجة إلى دراسة المناهج ضرورة من ضرورات الحركة المعرفيّة، فهي التي ترسم للعلوم مسارها السليم المتوازن، وتحدّد لها معالم

---

[١] قورة، حسين سليمان: الأصول التربوية في بناء المناهج، ص٢٣.

[٢] م.ن، ص٢٤.

طريقها. وذلك في ظلّ ما أفرزته تجارب الفكر المعاصر في حقل المناهج، ما أدّى عن عمد أو عن خلل وتقصير إلى الوقوع في الكثير من المشكلات، ونقاط الفراغ التي لم تُملأ إلى الآن، بل ثبت بالدليل الواضح عدم صلاحيّة الكثير من المناهج لإثراء المسيرة الإنسانيّة بما ينسجم وفطرة الإنسان وتطلّعه نحو الكمال، واكتسابه لمنظومة القيم التي تضمن تربية الإنسان الصالح، والفاعل إيجاباً في تطوّر الحياة الإنسانيّة ورقيّ كيانها الاجتماعي. خصوصاً إذا ما كانت تلك المناهج قائمة على مفاهيم فلسفيّة غربيّة مبتنية على أساس النظرة القاصرة إلى الدين، والفهم الخاطىء لمكانة الإنسان وفلسفة وجوده.

ففي واقعنا الإسلامي، اختلفت الأفكار والرؤى والتوجّهات في هذا المضمار، فمنها ما اعتمد على الدراسات الغربيّة النظريّة والميدانيّة، دون بذل جهد للبحث عن منهج يعتمد على الأسس والمفاهيم والقيم الإسلاميّة. ومنها ما هذّب وشذّب لكي يرتدي مظهراً شرقياً وإسلامياً، دون الرجوع إلى أهل الاختصاص في العلوم الإسلاميّة، ومنها ما زاوج بين الدراسات الغربية والدراسات الشرقية -النظرية والميدانية- بما يلائم النظرة الشرقيّة للحياة والمجتمع. وهذا ما يجعل من مشروع مناهج العلوم بشكل عام، ومناهج العلوم الإسلاميّة بشكل خاص، ضرورة معرفيّة وحاجة بحثيّة من حاجات المكتبة الإسلاميّة. ولهذه الغاية أطلق المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة مشروعه البحثي هذا، والذي تناول بالبحث التفصيلي دراسة مناهج هذه العلوم مع كلّ المبادىء والمقدّمات والقضايا النظريّة المرتبطة بها؛ ابتداءً من تنقيح مفهوم العلوم الإسلاميّة، وتصنيفها، وموقعها من خارطة المعرفة البشريّة وعلاقتها بالعلوم الأخرى، وبحث مفهوم المعرفة الدينيّة وسماتها وخصائصها، ودراسة مبادئ البحث في العلوم الإسلاميّة، وقضاياها، والتحدّيات التي تواجهها، والمناهج الأساسيّة والفرعيّة التي يمكن الاستفادة منها. وصولاً إلى توصيف المناهج والمنهجيّات المعتمدة في العلوم الدينيّة، والكشف عن مناحي الارتقاء التي شهدتها هذه

العلوم، وعن وجوه التكامل المعرفي بين العلوم الدينيّة في علاقتها بعضها ببعض، وطبيعة العلاقات بين العلوم الدينيّة وبين كلٍّ من العلوم الإنسانيّة، والعلوم التجريبيّة... وغيرها من القضايا الحيوية التي تم تفصيلها في مقدمة هذا الكتاب.

نقدّم أسمى آيات الشكر والثناء لجميع الباحثين ولمدير المشروع في المركز الشيخ الأسعد بن علي قيدارة، ولكلّ من ساهم في إخراجه إلى النور من محرّرين ومصحّحين وفنيين... الذين ساهموا في هذا العمل العلمي المهم والحسّاس في هذه المرحلة المليئة بالتحدّيات المعرفيّة والحضاريّة.

والحمد لله رب العالمين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

مقدّمة الكتاب

الحمد لله رب العالمين، الذي خلق فسوّى، والذي قدّر وهدى، والذي جعل لكلٍّ شرعة منهاجا، وصلى الله على نبيّنا محمد النبيّ المصطفى الأمين، الهادي إلى السبيل القويم والصراط المستقيم وعلى آله الأطهار الهداة الأبرار الميامين.

أهميّة تدوين مناهج العلوم الإسلامية

يُعدّ تدوين مناهج العلوم الإسلاميّة مهمّةً جليلةً، تتعاظم الحاجة إليها يومًا بعد آخر، نتيجة التحولات الكبرى التي شهدتها ميتودولوجيا كلّ من العلوم التجريبيّة والإنسانيّة؛ وبسبب التحدّيات الكبيرة التي تُواجهها هذه العلوم الإسلاميّة في مواكبة عصرها، والاستجابة للمتطلّبات الجديدة التي يستنزلها إيقاع الزمن الحاضر. وتقتضيها معالجة القضايا المستجدّة التي يشهدها العالم في مساراتٍ متلاحقةٍ يصعب مجاراتها.

إنّ نسق التطّور والتحوّلات التي تشهدها حياتنا المعاصرة في جميع مجالاتها -ونتيجة الطفرة العلميّة والتكنولوجيّة والمعلوماتيّة الدائمة والمستمرّة- يحتاج إلى جهود جبارة لا تفتر ولا تتوقّف.

وحركة البحث العلمي في دائرة العلوم الإسلاميّة، تسعى جاهدةً لكي تُلاحق هذا النّسق المتسارع لكي لا تغدو خارج المضمار، وتُصبح منبتّة عن واقعها وعصرها.

إنّ تحقيق أهداف هذه العلوم في تأطير حياة الناس أفرادًا وجماعات، وإيجاد الأجوبة عن كلّ القضايا المستجدّة والمتلاحقة، يمرّ حتمًا عبر مزيد العناية بهذه العلوم تنظيرًا وتعميقًا واجتهادًا وتأصيلًا، وعبر مراجعات عميقة لأركانها المعرفيّة وللمناهج المعتمدة بالخصوص.

لا شكّ أنّ المشروع ضخم، ويعدّ الإقدام عليه خطوةً جريئةً ومتقدّمةً في سدّ ثغرة كبيرة في مجال مناهج العلوم الإسلاميّة؛ لأنّ هذه العلوم، وبحكم طبيعة اهتمامات المشتغلين فيها تستغرق عادة في تنقيح مسائل هذه العلوم، ولا تُعنى كثيرًا بأضلاعها المعرفيّة الأخرى، وللمنهج بالخصوص. والسكوت عن أسئلة المناهج وإشكالاتها، من معوّقات الاجتهاد الحقيقيّ العميق في هذه العلوم. ولعلّ ذلك يفسّر لنا النّدرة النسبيّة للتآليف والمشاريع العلميّة في هذا السياق.

ولمّا كان إطلاق مثل هذه الأعمال يتوقّف على رؤيةٍ شاملةٍ وعميقةٍ لأركان المشروع من منطلقات، وأهداف، وأقسام، وعناوين.... نستعرض مع القارئ العزيز في هذه الديباجة هذه الأركان:

أوّلًا- الضرورات والمنطلقات:

تقف وراء المشروع ضرورات ودوافع معرفيّة، وحضاريّة، وإيديولوجيّة، ومستقبليّة:

١- الضرورات المعرفيّة:

عرفت العلوم نقلاتٍ معرفيّةً كبيرةً على مستوى دراسة قضاياها ومشكلاتها، فنشأت لذلك فلسفة العلوم، وإبستمولوجيا العلوم،.. ومن الضروري استفادة العلوم الشرعيّة من هذه المدارات البحثيّة الجديدة، والاهتمام بها، من قبيل: جدل العلوم، والتكامل المعرفي، والنقلات المنهجيّة بين القطيعة المعرفيّة والتراكم المعرفي،..... ولن نتمكّن من تحقيق ذلك كلّه إلّا بدراسة مناهج هذه العلوم وتدوينها تدوينًا وصفيًّا واستشرافيًّا دقيقًا.

٢- الضرورات الحضاريّة:

يتميّز المشروع الحضاري الإسلامي، بميزاتٍ تجعله نسقًا فريدًا، لا يتّسق مع المشاريع الأخرى، ولا يتّفق مع المشروع الغربي السائد المهيمن، ممّا يجعل المواجهة الحضاريّة ضرورةً يستوجبها منطق التاريخ، ومقتضيات الرؤية الكونيّة التوحيديّة التي تقوم عليها الفلسفة والثقافة الإسلاميّة، ولن ينجح المشروع الإسلامي في هذه المواجهة إلّا ببلورة أطروحاته في مختلف جوانب الحياة، بشكل تجعله قادرًا على إقناع العالم أنّه السبيل الأقوم لقيادته لبرّ الأمان، وأنّه الأكفأ لحلّ مشكلات العالم، وتخليصه من مصائبه وكوارثه، ومن أزمات المشاريع الأخرى. وهذا يتوقّف على أداء العلوم الإسلاميّة -المتصدّية لفهم النصّ الديني واستنباط الأحكام والنّظم منها- دورها كاملًا غير منقوص، وهذا لا يتأتّى دون مراجعة جوهريّة لمناهج العلوم وأساليب البحث فيها، وطرائق تدريسها.

ولّما غدا الفكر الإسلامي اليوم في قلب المواجهة الحضاريّة مع الآخر، وفي معترك الصّراعات السياسيّة الدوليّة، فإنّ الكثير من المجتمعات والمؤسّسات والمنظّمات تشرئبّ أعناقها لتلقّف الإجابات عن آلاف الأسئلة والمشكلات التي تُواجه مسيراتها لتجسيد الأطروحة الإسلاميّة. والعلوم الإسلامية في صيغتها التاريخيّة، تجد صعوبةً في تحقيق ذلك للعاملين، ممّا يستدعي المراجعة الشاملة لمناهجها في كافة الأصعدة. لأنّ نجاح تلك المجتمعات والمؤسّسات في مشاريعها الإصلاحيّة، ومخطّطاتها التغييريّة، يتوقّف على فهم عميق للعلوم الإسلاميّة، وإطلاق عنان الاجتهاد بمعناه الواسع.

٣ -الضرورات الإيديولوجية:

إنّ أكذوبة موت الإيديولوجيا تنكشف يومًا بعد آخر، ويتأكّد للقاصي والداني أنّ الحضارات والمجتمعات لا يمكن أن تنهض وتسود دون أيديولوجيّة، وفكرة

جوهريّة يؤمن بها الناس، ويشيدون حياتهم عليها، ويندفعون للدفاع عنها بالغالي والنفيس.

لقد اتّضح من العصور الحديثة أنّ ادّعاء موت الأيديولوجيا رُوّج له لإضعاف الهويات المجتمعيّة القائمة على الدين والفكر، ولتفكيك المجتمعات من الداخل، وتحويل أبنائها إلى شتاتٍ لا يوحّدهم في الجوهر شيء.

والمعرفة الدينيّة هي منبع الرؤية الكونيّة التوحيديّة والمفاهيم الأساسيّة عن الوجود، والكون، والحياة، وهي عمدة البناء التحتي للتنظير للمشكلة الاجتماعيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة. وهي لا يمكن تحصيلها إلّا عبر منظومة العلوم الإسلاميّة، التي يتوقّف استمرار عطائها، واستجاباتها للنوازل الحادثة والإشكالات المستحدثة على تنقيح المناهج وتطويرها.

٤- الضرورات المستقبليّة:

الإخلاص للعلوم الإسلاميّة، والغيرة على أدائها، يستوجب التفكير في مستقبلها، خاصّة بلحاظ إيماننا العميق بأنّ الإسلام دين المستقبل، وأنّ مشروعه الحضاري، هو الذي سيسود العالم ولو بعد حين، فهيمنة النموذج الحضاري الغربي، وتسلّطه المتوّحش على مقدّرات الأمّة وقراراتها وإمكاناتها، وقبل ذلك على عقلها، وثقافتها، وطرائق تفكيرها، لا يحجب عنّا هذا اليقين الراسخ بحتميّة أفول الغرب ونموذجه البائس الذي يقود العالم كلّ يوم إلى مزيد من المآسي والكوارث، وأنّ بديل الخلاص الحضاري آتٍ حتمًا، والتخطيط لهذا المشروع لا ينفكّ عن التخطيط لقاعدته العلميّة والمعرفيّة، أي لمستقبل العلوم الإسلاميّة. هذا المستقبل الذي لا يمكن أن يتحقّق بمعزل عن قضيّة المنهج، واستشراف مستقبل النقلات المعرفيّة لهذه العلوم والتخطيط لها.

ولنا -فيما يدور بين القوى العظمى المتصارعة اليوم على قيادة العالم من تنافس

محموم على تطوير العلوم والمناهج الدراسيّة في مدارسهم وجامعاتهم- شاهدٌ ملموس على ذلك.

ثانيًا- الأهداف:

إنّ الأهداف التي يرمي إليها هذا المشروع، لا تتوقّف على توصيف مناهج البحث في مختلف فروع العلوم الإسلاميّة، كما قد يتبادر إلى الذهن من عنوان السلسلة (مناهج العلوم الإسلاميّة)، بل تغطي هذه الأهداف كلّ مقدّمات، ومداخل تلك الغايات الجزئيّة من جهة، وامتداداتها الأوسع والأشمل من جهة أخرى..

لذا سيكتشف القارئ العزيز أنّ مشروع "مناهج العلوم الإسلاميّة" سعى إلى:

١) تنقيح مفهوم العلوم الإسلاميّة، وتصنيفها، وموقعها من خارطة المعرفة البشريّة وعلاقتها بالعلوم الأخرى.

٢) تنقيح مفهوم المعرفة الدينيّة، وتشخيص سماتها وخصائصها وعلاقتها بعموم المعرفة البشريّة.

٣) دراسة مبادئ البحث في العلوم الإسلاميّة، وقضاياها، والتحدّيات التي تواجهها، والمناهج الأساسيّة والفرعيّة التي يمكن الاستفادة منها.

٤) اكتشاف موقع النصّ في العلوم الإسلاميّة وثنائيّة العقل والنصّ من جهة، وثلاثيّة العقل والنصّ والواقع من جهة أخرى.

٥) دراسة جدل العلوم وتكامليّة العلوم الإسلاميّة.

٦) توصيف المناهج والمنهجيّات المعتمدة في سائر العلوم الدينيّة الأساسيّة: علوم القرآن، وعلوم الحديث، والفقه، والأصول، والكلام....

٧) التعريف بالنقلات الكبرى التي شهدتها هذه العلوم الدينيّة في مختلف فروعها، والكشف عن مناحي الارتقاء التي شهدتها هذه العلوم.

٨) الكشف عن وجوه التكامل المعرفي بين العلوم الدينيّة في علاقتها بعضها ببعض، وسبل تفعيل هذه الاتّجاهات التكامليّة.

٩) توصيف مسارات التلاقح بين العلوم الدينيّة وبين كلٍّ من العلوم الإنسانيّة، والعلوم التجريبيّة. والكشف عن سبل تفعيل ذلك مع مراعاة أصالة هذه العلوم، وعدم تلاشي خصوصياتها في الحقول المعرفيّة الأخرى.

١٠) توصيف ونقد المناهج المعتمدة في التعليم الديني في مختلف المراحل الأكاديميّة والحوزويّة، وتقويم طرائقها وأساليبها.

١١) توصيف ونقد المناهج الاستشراقيّة والحداثويّة المعاصرة لدراسة التراث والعلوم الإسلاميّة.

١٢) إحياء العلاقة بين العلوم الإسلاميّة والمنهجيّة الإسلاميّة الكليّة، وإبراز أنّ هذه العلوم هي البنية التحتيّة للمدرسة الفكريّة الإسلاميّة.

ثالثًا- القضايا والعناوين

وانطلاقًا من هذه الأهداف تتنوّع القضايا المزمع معالجتها، لتشمل مساحةً واسعةً من العناوين: في بُعدين أساسين: البُعد النظري والبُعد التطبيقي.

في الدّراسات النظريّة: يسعى المشروع لدراسة الإشكاليات الآتية، وهي تتعلّق بثلاثة مفردات مركزيّة في هذه الدائرة:

أ- المعرفة الدينية

ب- العلوم الإسلاميّة

ج- مبادئ البحث في العلوم الإسلاميّة

- الأول: تنقيح مفهوم المعرفة الدينيّة وأقسامها وعلاقتها بالوحي وسائر القضايا المرتبطة بها من إشكاليّة الثابت والمتغيّر وعلاقتها بالمعرفة البشريّة....

– الثاني: تنقيح مفهوم العلوم الإسلاميّة تعريفًا وموضوعًا وتصنيفًا، ومسارًا... وكلّ القضايا الجوهريّة المرتبطة بها من علاقتها بالعلوم الأخرى، والتكامليّة الداخليّة فيما بينها..

– الثالث: تنقيح مفهوم البحث في العلوم الإسلاميّة، وتشخيص خصائصه، ومقوّماته، ومميّزاته، وشروطه، وسائر تحدّياته وقضاياه وآفاقه ومستقبله. كما أنّ المطلوب تنقيح مفهوم المنهج والمنهجيّة في العلوم الإسلاميّة، وتأطير إشكاليّة المنهج وقضاياها.

أما في الدّراسات التطبيقيّة: فالمشروع يسعى لدراسة تطبيقيّة لمناهج مختلف العلوم الإسلاميّة، فتتوزّع العناوين على لائحة العلوم التي اعتمدناها:

أولًا: مناهج علوم القرآن والتفسير

ثانيًا: مناهج علوم الحديث

ثالثًا: مناهج الكلام وفروعه

رابعًا: مناهج الأصول وفروعه

خامسًا: مناهج الفقه وفروعه

سادسًا: مناهج الأخلاق

سابعًا: مناهج السيرة (سيرة النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام)

ثامنًا: مناهج الرجال

تاسعًا: مناهج العرفان

عاشرًا: مناهج الفلسفة

وفي كلّ عنوان من هذه العناوين نستهدف:

• التعريف بهذا العلم في أركانه المعرفيّة، ونبذة عن نشوئه وتطوّره، موقعه في خارطة العلوم الإسلاميّة، وعلاقته بسائر العلوم الإسلاميّة، وأهم الأشكال التصنيفيّة في هذا العلم، وأشهر عناوينها...

• استكشاف المناهج البحثيّة المعتمدة في هذا العلم: الأساسيّة منها، والفرعيّة، والتي ينبغي دراستها من جميع جوانبها: نشأتها، وتطوّرها، ومقوّماتها، وأُسُسها، وتقنياتها، وأدواتها، وانعكاساتها على واقع العلم، ونواحي قصورها....

• ومن القضايا التي تستهدف السلسلة معالجتها المناهج الاستشراقيّة في دراسة هذا العلم: وصفًا ونقدًا، وكذلك المناهج الحداثويّة التي تبنّتها نخبة من المفكّرين في الساحة الإسلاميّة، وتقويمها، ونقدها.

• استشراف السّبل المستقبليّة التي قد يتّخذها البحث في مناهج ومنهجيات هذه العلوم.

• ولمّا كانت إشكاليّة البحث ومناهج البحث في العلوم الإسلاميّة تنعكس سلبًا وإيجابًا على مناهج الدرس وطرائق التعليم، ولمّا كانت مؤسّسات التعليم الديني تواجه تحدّياتٍ كبيرةً على هذا الصّعيد، يُمكن تخصيص جزءٍ من المشروع لدراسة المناهج التعليميّة المعتمدة لتدريس هذا العلم، وطرائقها وأساليبها، في النظامين الأكاديمي والحوزوي، وذلك في ثلاثة مستويات:

- المستوى الوصفي: دراسات وصفيّة تحليليّة للمناهج التعليميّة وطرائقها ووسائلها.

- المستوى التقويمي: تقويم هذه المناهج وإبراز إيجابياتها وسلبياتها.

- المستوى التطويري: دراسات استشرافيّة للمناهج الجديدة المواكبة لتطوير أساليب التدريس ووسائل التواصل.

والسؤال: هل ينجح المشروع في مقاربة هذه القضايا بكلّ محمولاتها؟

هذا ما يكشفه مسار هذه المبادرة العلميّة الرائدة التي يعجز القلم بما أوتي من مداد في تثمين وتقدير جهود الهيئة العلميّة للسلسلة، من الباحثين المساهمين، وكوادر المركز، والفريق الفني، الذين نحتوا جميعًا هذه التجربة البحثيّة نحتًا رغم كلّ الصّعوبات والعراقيل التي تقف في وجه مثل هذه المشاريع. فتحيّة إجلال وإكبار لكلّ هؤلاء نابعة من أعماق القلب والروح والوجدان، وبالخصوص للأعزاء فريق الباحثين من أساتذة ودكاترة ومشايخ أجلّاء كابدوا ما كابدوه لأجل مستقبلٍ علميٍّ أكمل لعلومنا ولغدٍ مشرقٍ لأمّتنا أفضل.

يعالج الجزء الأول من السلسلة مجموعة من البحوث في المعرفة الدينيّة وقضايا العلوم الإسلاميّة.

تنبثق الحاجة إلى المعرفة الدينيّة من جذور فطريّة متأصّلة في جبلّة البشر، ولذا كانت هذه المعرفة مطلبًا ملحًّا للإنسان الأوّل ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾ (البقرة:٣١)، ولامتدادات هذا الإنسان عبر العصور ﴿**قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ (البقرة:٣٨).

بل، لقد واكبت المعرفة الدينيّة الإنسانَ، وكانت تمثّل حاجةً ملحّةً حتى في عصورنا المتأخّرة، زمن الطفرة المعلوماتيّة، والثورات التكنولوجيّة، والذكاء الصناعي.

قد يتوهّم البعض أنّ إعراض بعض المجتمعات والفئات عن الدين والمعرفة الدينيّة دليلٌ على انقطاع هذه الحاجة، وعدم أصالة هذه المعرفة. ولكن هؤلاء يغفلون أنّه، وعبر التاريخ، واجهت الدين والمعرفة الدينيّة المعارضة والرفض، وأنّ ذلك غير قادح في تأصّلها وتجذّرها في النفوس؛ لأنّ تلك المعارضة في الغالب ناشئةٌ من سوء فهمٍ أو من عوامل اجتماعيّة تربويّة، أو سياسيّة سلطويّة عابرة،

سرعان ما تزول ويُعود النّاس لطبيعتهم الأصليّة وميولاتهم الفطريّة ولو بعد حين! وفي مسارات بعض التجارب الحضاريّة المعاصرة دليل على ذلك، فالنموذج الغربي في صيرورته المعادية للدين، لمّا بلغ الذروة مع الحداثة، عاد الغرب إلى الإيمان، واستدرك تطرّفه اللاديني من أجل قراءةٍ ما بعد حداثويّة للإيمان، أكثر توازنًا واعتدالًا. وكذلك التجربة الشرقيّة الاشتراكيّة وعودة النّاس إلى الدين بقوّة بعد سقوط القبضة الحديديّة للدول الاشتراكيّة في أوروبا الشرقيّة وتفكّك الاتحاد السوفياتي سابقًا، واليوم نُلاحظ مكانة الدين (المسيحية الارثوذكسيّة) في روسيا، وحضوره القوي في المواجهة الحضاريّة مع الغرب!!

لقد ارتقت الرؤية الكونيّة الإسلاميّة بالإنسان إلى مرتبةٍ وجوديّةٍ فريدة، وحمّلته من المسؤوليّة الكونيّة والحضاريّة ما تنوء به الجبال الراسيات والسماوات المرفوعات والأرضين المدحيّات، وارتقت بآفاقه الإدراكيّة والمعرفيّة إلى حدودها القصوى؛ حيث منحته إضافة إلى وسائله الذاتيّة من حواس وتجارب وقدرات عقليّة خلّاقة، وذوق كشفيّ باهر، فوق كلّ ذلك فتحت له باب الانفتاح على السماء والاتصال المباشر بعوالم ما وراء الطبيعة وأدواتها، إنّه طريق الوحي.

فكان الوحي الإلهي، والنصوص الوحيانيّة مركز اهتمام الإنسان، وانطلقت الجهود لتدبّره و إعمال العقل فيه؛ قصد استنباط المعارف، واستخراج الأجوبة الملائمة لكلّ مشكلات الإنسان عبر مدارات الزمان. فهذا الوحي كالنهر الجاري الذي يغترف منه كلّ جيل حاجاته التي يسدّ بها ظمأه، وكالشمس الطالعة التي تُضيئ لكلّ زمان دروبه، وفضاءاته، وساحاته.

وعبر هذه المسيرة شكّلت هذه الجهود الجبارة في قراءة النّصوص الوحيانيّة منظومة العلوم الإسلاميّة، التي شكّلت دوائر تخصّصيّة تنظّم عمليات الاستنطاق والاستنباط والقراءة والفهم أو تمهّد لها بتموينها بكلّ ما تحتاجه من أدوات ومقدّمات الفهم والاستنطاق.

وهذا الكتاب بين يدي القارئ العزيز، هو الحلقة الأولى في الجبهة النظريّة من المشروع؛ حيث يُمهّد للكتاب الثاني الذي يتصدّى لإشكاليّة العلوم الإسلاميّة بين النصّ والعقل والواقع، والكتاب الثالث الذي يتمحور حول المناهج الأساسيّة والفرعيّة في البحث العلمي وتطبيقاتها في العلوم الإسلاميّة.

وتضمّن هذا الكتاب (الجزء الأول) دراسات جادّة، كمقدّمات أساسيّة ترتبط بثنائيّة المعرفة الدينيّة والعلوم الإسلاميّة، وقسّمت هذه المعالجات إلى فصلين:

الفصل الأوّل: المعرفة الدينيّة وأسئلتها الكبرى، ويتألّف هذا الفصل من أربعة مباحث، كالآتي:

المبحث الأوّل: «الدين والمعرفة الدينيّة» للباحث التونسي الأستاذ قاسم شعيب، المتخصّص في الفلسفة والكلام.

وفيه يُعرّف الباحث الدين، ويعرض السّجالات في تحديد هويّته وحقيقته بين مختلف المدارس والاتّجاهات، وانتهى بنا إلى تعريف المعرفة الدينيّة، وقسّمها بحسب ما أُنتج حول النصوص الإسلاميّة الأولى -القرآن والسنّة- إلى قسمين: الضروريّ والممكن (كما سمّاهما). والضروريّ: هي المعارف البديهيّة والثابتة التي دلّت عليها النصوص، ويعدّ إنكارها إنكارًا للضروريّ المعلوم من الدين، كالكثير من الحقائق العقديّة: الايمان بالله والأنبياء والغيبيّات... والتفاصيل التشريعيّة كوجوب الصلاة، والصيام، والحجّ....

أمّا القسم الثاني من المعرفة الدينيّة -الممكن بحسب تقسيم الباحث- فهي المستنبطة من النصوص على نحو الظنّ لا القطع؛ ولذلك هي قابلة للاختلاف وتعدّد الآراء، كما أنّها متغيّرة وغير ثابتة.

وذهب الأستاذ شعيب إلى أنّ المعرفة الدينيّة في القسم الثاني هي تراكمات تاريخيّة هائلة إلى الدرجة التي صار فيها الكثير منها جزءًا من الدين نفسه، في

نظر كثيرين، وكان هذا سبب ظهور المذاهب والفرق التي يدّعي كلّ منها تمثيل الدين.

والمناهج المعاصرة المعتمدة في استنباط المعرفة الدينيّة، قسّمها الباحث إلى ثلاثة مناهج أساسيّة: الأولى، مناهج تأصيليّة تجديديّة. والثانية، تأويليّة تريد ملاءمة النّصوص مع معطيات الواقع أو مع مسبقات القارئ. والثالثة، وضعيّة هدفها تفريغ النصّ الدينيّ من حمولته الاعتقاديّة والعلميّة وتعبئته بحمولات غريبة عنه.

وبعد انتقاده للمناهج التأويليّة والوضعيّة، يستنتج الباحث أنّ القراءة التأصيليّة التجديديّة، ومسلك الاجتهاد بمعناه الواسع -المسلك الذي نصّت عليه نصوص المعصومين بنصب المرجعيّة العلمائيّة العادلة- المتصدّي أساسًا لاستنباط معالم هذه المعرفة الدينيّة في جميع أبعادها العقديّة والخلقيّة السلوكيّة، والفقهيّة العمليّة، هي السبيل لبناء معرفةٍ دينيّةٍ واقعيّةٍ تنسجم مع جوهر الدين وضروراته وثوابته.

ويُحذّر الباحث من توالد القراءات الشاذّة للدين، مشرقًا ومغربًا، والتي تُلقي باجتهاداتها وطروحاتها الغريبة البالغة في شذوذها أحيانًا أفكارًا تتنافى مع ضرورات الدين، بل تنكر الألوهيّة وتفاصيل عقائد الإسلام.

المبحث الثاني: «الوحي مصدر معرفيّ»، من تأليف الدكتور ناجي الحجلاوي من المعهد العالي للحضارة بتونس.

بنى الباحث هذا المبحث على فرَضيّة تتمثّل في أنّ الوحي مصدرٌ معرفيّ، وهذا البناء المعرفيّ الذي يؤسّس له الوحي يتكوّن من منطلقات وأدوات لها غايات ومقاصد.

واعتبر الدكتور الحجلاوي بعد رحلةٍ بحثيّةٍ في المعاجم والمصادر عن حقيقة

الوحي أنّ الوحي هو بمثابة المنجم الخصب، والفضاء الرّحب للوعي بالذّات ومستلزماتها إزاء نفسها وتجاه ربّها والآخرين ومحيطها الطّبيعي. فالله تعالى بعد أن اصطفى آدم ونفخ فيه من روحه، جعله قادرًا على التّسمية. فاستبان أنّ هذه القدرة على التّسمية هي مفتاح المعارف والعلوم وأداة إنتاجها.

وأشار إلى أنّ الله تعالى لم يدع آدم بعد هبوطه إلى الأرض يخوض تجربة الوجود منفردًا متوحّدًا، وإنّما أرسل إليه الأنبياء والنّذر والرّسل؛ لإرشاده وتسليحه بالمعارف اللّازمة، لتسهيل حياته وتيسير سبل هدايته. فكان الوحي في نُسخه المتعدّدة. وقد تدرّج خطابه، إيمانًا وتشريعًا، مراعاةً لدرجة التّطوّر الحضاري لدى الإنسان. وقد بلغ الوحي في صورته النّهائيّة درجة الاكتمال. وكان بلسان عربيّ مبين. وقد أودع الله فيه أدوات فهمه، لذلك أمر بتدبّره وإعمال العقل فيه؛ لاستنباط المعارف، واستخراج الأجوبة الملائمة لكلّ مشكلات الإنسان عبر مدارات الزمان. فهذا الوحي كالنهر الجاري الذي يغترف منه كلّ جيل حاجاته التي يسدّ بها ظمأه، وكالشمس الطالعة التي تضيئ لكلّ زمان دروبه، وفضاءاته، وساحاته.

ورأى الباحث أنّ خطاب الوحي يتّسم بثلاث سمات: مجيد، ومعناه أنّه خطابٌ لا يُبلى على مرّ الأزمنة وعلى اختلاف الأمكنة. وكريم؛ لأنّه متجدّد العطاء، ميسّر للذّكر، يهب من المعاني لمتدبّره بحسب الجهد الذي يبذله في ترتيب أجزائه ومقارنتها ببعض. وهو مكنون؛ لأنّه قابل للتّكشّف عن كلّ ما هو طارئ ومستجدّ. وضمن هذه السمات بدت المعرفة القرآنيّة قادرة على رسم أفقٍ واسع من المعرفة لا يتعارض البتّة مع أيّ منجز عقليّ وعلميّ. وكفى هذه القدرة تدليلًا على سماويّة الوحي بدلًا من العجز الذي تخبّط فيه الفعل التّفسيريّ الموروث عندما عُدم الوصول إلى المنهج الكونيّ الكامل في الوحي اختبارًا للتّناظر القائم بين القرآن التّدوينيّ والقرآن التّكوينيّ، أي بين الصناعة والصّياغة. إنّ اللّافت

للانتباه هو أنّه على الرّغم من ثبات نصّ الوحي، فإنّه يهب لقارئه أشكالًا متعدّدةً من المعرفة، وصورًا كثيرةً من الوعي به، بحسب المقامات المختلفة للمتلقّي، ولكلّ شكل من هذه الأشكال طبيعته التّاريخيّة والاجتماعيّة.

وعدّ الدكتور الحجلاوي تعدّد المقاربات في قراءة نصّ الوحي دليلًا ساطعًا على أنّ هذا النّص يتميّز بطاقة حيويّة فيّاضة، فهو مَعين لا ينضب؛ ولذلك وُصف بالكريم. ويؤكّد أنّ الوحي نصٌّ حيٌّ ذو امتداد إلى الواقع، يتفاعل معه، وليس نصًّا ماهويًّا مجرّدًا؛ لذلك دأب في كلّ عصر على إضفاء المعنى على الوجود. وما التّفاسير التي دُوّنت حوله إلّا مجرّد أنماط عابرة لإنتاج المعرفة في التّاريخ، ويستشهد بالمقولة: قد اكتمل تنجيم القرآن نصًّا ولن يكتمل تنجيمه معنى.

المبحث الثالث: «حدود المعرفة الدينيّة في ضوء توقّعات الإنسان من الدين»، دراسة بقلم الدكتور عبدالحسين خسروبناه الأمين العام للمجلس الأعلى للثورة الثقافيّة في إيران.

وفيه يرى الباحث أنّ توقّعات الإنسان من الدين من الموضوعات المرتبطة بحدود الدين ومديّات المعرفة الدينيّة، وهي محور خلاف بين الباحثين ومثار تساؤلات عديدة، منها: هل حدود المعرفة الدينيّة أمر يحدّد من داخل الدين أو من خارج الدين؟ وهل المرجع في ذلك إلى النصّ لنجد جواب ذلك؟ أم تعود إلى انتظارات الناس وتوقّعاتهم؟ وهل تقتصر دوائر المعرفة الدينيّة في الاهتمامات الغيبيّة الما ورائيّة وقضايا الإيمان والمعتقد أم تتخطى ذلك إلى دوائر أوسع وأشمل؟....

وبعد أن عرض الباحث الظروف التاريخيّة التي دعت لطرح موضوع التوقّعات من الدين، وأكّد أنّ النّزعة الإنسانويّة وادّعاء محوريّة الإنسان تقف وراء هذه المقولة، ورغم بطلان منطلقات هذه المقولة لا يرى الباحث مانعًا من

دراستها، فيقول: «فإنّ السؤال عن توقّعات الإنسان من الدين أو مدى احتياجه وتطلّعاته إليه له ما يبرّره ويبرّر البحث فيه، بالرغم من المنطلقات الخاطئة التي أدّت إلى تفجّر النقاش بشأنه، كما أنّ البحث عن توقّعات الدين من الإنسان له مبرّره، ولا يخدش في إيمان المؤمنين بذلك الدين».

وبعد أن نقّح الباحثُ المنهج، عرض المواقف من المسألة في رؤية المفكرين الغربيين ورؤية المفكرين الإسلاميين: أمّا عند الفريق الأوّل، فقد تراوحت هذه النظريات بين توقّعات الحد الأقصى، وادّعاء أنّ الله تحدّث لنا في الكتاب المقدّس، وسجّل لنا كلّ ما هو ضروريّ للفلاح ولا حاجة لنا لغير المعارف الدينيّة بما فيها الفلسفة. ولكن مع بزوغ عصر النهضة اختلف الموقف من الدين، ونحا الموقف نحو توقّعات الحدّ الأدنى، بل تعمّقت مع مرور الزمن النّزعات اللادينيّة التي لا تضيّق فقط هامش الدين ودوره في الحياة، بل تُقصيه كلّيًّا، كما هي الاتّجاهات اللادينيّة والعلمانيّة في موقفها من الكتاب المقدّس.

وبالنسبة لرؤية المفكرين الإسلاميين، فيعرض الكاتب ثلاث نظريات: توقّعات الحد الأدنى، وتوقّعات الحد الأقصى، ونظريّة التوقّعات المعتدلة التي يتبنّاها الباحث.

يذهب أصحاب نظريّة توقّعات الحدّ الأدنى، إلى حصر الدين والمعرفة الدينيّة في حدود القضايا العباديّة، وتنظيم العلاقات بين الإنسان وربّه، والانشغال بالآخرة وشؤونها.

أما نظريّة توقعات الحد الأقصى، فيستعرض المؤلّف لها أكثر من تقرير: الأول، أنّ الدين يلبّي كلّ حاجات الإنسان الدنيويّة والأخرويّة، ونصوصه تجيب عن كلّ المسائل الدنيويّة والأخرويّة، من دون أيّة حاجة للعقل والتجربة. ويناقش الباحث هذه الرؤية ويعتبرها مخالفة للعقل والنقل الذي أكّد من خلال النصوص

القرآنيّة والروائيّة أنّ مهمّة الدين هداية الإنسان وسعادته، وليس رافعًا لجميع حاجات الإنسان على نحو الإطلاق. كما أنّ النصوص أكّدت على دور العقل والتجربة وضرورة الاستفادة منهما.

أمّا التقرير الثاني لهذه النظريّة، فيذهب إلى أنّ الدين ونصوصه يلبّي جميع الاحتياجات الأخرويّة، وشتّى المتطلّبات الدنيويّة والأخرويّة على مختلف الصّعد الفرديّة والاجتماعيّة، وطالما أنّ العقل يشكّل أحد مصادر الدين، فلا ضير في توظيفه بسدّ الاحتياجات الدنيويّة الجزئيّة عن طريق إعمال الاجتهاد في العموميّات.

وينسب المؤلف التقرير الثالث لهذه النظريّة، لبعض الحداثيين المعاصرين، الذين ذهبوا إلى أنّ الإسلام لم يكتفِ بدعوته للتنمية واستثمار العقل والطبيعة، بل قدّم أنموذجًا إيديولوجيًّا وتخطيطًا معيّنًا يستهدف التنمية والإعمار في الدين، بما يشمل القوانين العلميّة أيضًا.

أما النظريّة الثالثة، فيذهب أصحابها إلى أنّ النصوص الدينيّة لا تقف عند حدود الشؤون الأخرويّة، بل تسعى لتأمين بعض الاحتياجات الدنيويّة، منها: حاجات سياسيّة، وحقوقيّة، واقتصاديّة، وإداريّة، وثقافيّة، وأخلاقيّة، وعباديّة...» نعم؛ يمكن القول بأنّ التعاليم الاقتصاديّة والسياسيّة وما يرتبط بالتربية والتعليم والإدارة والاجتماع والعرفان والفلسفة موجودةٌ بوفرة في أكثر من باقي الحقول الأخرى في القرآن الكريم والسنّة المطهّرة، وبطبيعة الحال فإنّ العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة تنطوي على قضايا ومعارف رحبة واسعة النطاق، بنحو يصعب معه القول بأنّ نصوص الكتاب والسنّة قد غطّت جميع مفرداتها. ومع ذلك، فإنّ تعاليم الإسلام في هذه المجالات معارف تمكّننا من أن نُطلق عليها عنوان الاقتصاد الإسلاميّ، والسياسة الإسلاميّة، والتربية الإسلاميّة، والإدارة الإسلاميّة، وعلم الاجتماع الإسلاميّ، والعرفان الإسلاميّ، والفلسفة الإسلاميّة».

ويبدو الكاتب ميّالًا لهذه النظريّة مفنّدًا النظريات الأولى في تقريراتها المختلفة.

المبحث الرابع: «الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة» بحث كتبه الدكتور مصدق حسن، الأستاذ الجامعي والباحث في الفكر الإسلامي من الأردن.

هذا هو المبحث الأخير من هذا الفصل، وفيه يُعالج الباحث مسألةً حسّاسةً، ألا وهي المعرفة الدينيّة بين الثابت والمتغيّر، وهي إشكاليّة استأثرت باهتمام الباحثين، ولا تزال تستقطب انشغالاتهم؛ لأنّها تمسّ مسيرة الدين والمعرفة الدينيّة عبر الزمن، وكيف استطاع الدين أن يواكب الإنسان والحياة وقضاياه عبر العصور، وكيف راعت النّصوص بيئة النزول الأولى، ولم تفقد حيويّتها ولم تخسر محمولاتها السارية عبر العصور. ولقد أسّس الباحث لهذه المعالجة وأكّد أنّ الشريعة تمتاز بمجموعة من السّمات الجوهريّة التي تجعلها صالحةً لكلّ عصر أو مجتمع، ولعلّ من أجود هذه السّمات التوازن بين الثوابت والمتغيّرات.

واعتبر الكاتب أنّ الثوابت حاملة لمعنى الحقائق الإسلاميّة القطعيّة، وقيم الإسلام الراسخة، وكلّيّات الشريعة وقوانينها التي لا تخضع للاجتهاد البشريّ. وتستمدّ وجودها من النّصوص المؤسّسة والإجماع الكلّيّ. ومن سماتها أنّها: لا تاريخيّة، متعالية، مطلقة، لا تقبل الاحتمالات التفسيريّة، لا يعتريها التحوّل أو التبدّل. وأمّا المتغيّرات، فترتبط بمفهوم المجتهد فيه، وتستمدّ وجودها مما سكت المشرّع عنه، وتعدّديّة المنظورات للنصوص الظنّيّة، ونظريّات الطوارئ، والسلطة التقديريّة لوليّ الأمر. ومجال الاشتغال يكون في مناطق الفراغ التشريعيّ، وما يُبنى على العوائد والمصالح الشرعيّة، ضمن ضوابط دقيقة.

وأكّد الدكتور مصدّق أنّ النصّ القرآنيّ نصٌّ إسلاميٌّ ثابت، يُشكّل وعي الجماعة الإسلاميّة، ومطلق يتجاوز الزمان وفوق المكان، وأحكامه مؤبّدة غير مقيّدة بواقع ثقافيّ أو بسياق معرفيّ، ومن ثوابته: الكلّيّات القرآنيّة والمقاصد

الشرعيّة وأصول العقائد والعبادات وأمّهات الأخلاق، ولا مجال للمتغيّر في القرآن سوى مفهوم النسخ.

وفي تفصيله لمساحات التغيّر في المعرفة الدينيّة، ذكر أنّ مباحث العقيدة الإسلاميّة من أضيق الحقول المعرفيّة الإسلاميّة في المتغيّرات الدينيّة، بخلاف الفقه الإسلاميّ، الذي يحوي أحكاما ثابتة، هي: الأحكام المبنيّة على قواطع الأدلّة، والإجماع الشرعيّ، وقواعد الشريعة. وأحكام متغيّرة، وهي: الأحكام المستندة إلى العوائد البشريّة، والمصالح الشرعيّة، وسلطة ولاية الفقيه.

ويذهب الباحث إلى أنّ المجتهدين الذين يملكون تقنيات الاجتهاد الشرعيّ، هم المؤهّلون شرعًا بالاشتغال في دائرة المتغيّرات الفقهيّة، وتبديل الأحكام الشرعيّة ضمن الشرائط المعتبرة شرعًا. ليستنتج في النهاية أنّ المتغيّرات في المستوى الفقهيّ والكلاميّ والمعرفيّ تفتح المجال واسعًا لتقديم قراءاتٍ علميّة في النّصوص الإسلاميّة، وتعدّ عامل إثراءٍ في تجديد العلوم الإسلاميّة.

أما الفصل الثاني: مبادئ العلوم الإسلاميّة وقضاياها، فقد تضمّن ستة مباحث جاءت كالآتي:

المبحث الأول: «العلوم الإسلاميّة وتصنيفها»، كتبه الدكتور المهندس محمد بو علاق من تونس.

وفيه نقّح الباحث مفهوم العلوم الدينيّة، بعد أن استعرض مجموعة من التعاريف متوّجًا إيّاها بتعريفٍ مدرسيٍّ أكاديميٍّ هو الأقرب للقارئ العادي: العلوم التي تتّخذ من النصّ الدينيّ موضوعًا لها. بعد التعريف، تصدّت الدراسة للحديث عن مبادئ هذه العلوم، وأنّ العلوم الإسلاميّة –كغيرها من بقيّة علوم الحضارات الأخرى– انبنت أساسًا على مبادئ تصوّريّة وأخرى تصديقيّة. تمثّل المبادئ التصوّريّة لكلّ صنف من أصناف العلوم المباحث التي تتصدّى لبيان حدود

موضوعات مسائل ذلك الصنف من العلوم وأجزائها، ومتعلّقاتها، وأعراضها الذاتيّة، وأيضًا حدود المحمولات، وأجزاءها، وأعراضها، وكلّ ما له علاقة بتصوّرها. أمّا المبادئ التصديقيّة من كلّ صنف من أصناف العلوم، فهي القضايا البيّنة بنفسها غير المحتاجة إلى برهان ودليل، أو القضايا الثابتة والمُبرهَن عليها في صنف سابق من أصناف العلوم، ويعتمد عليها الصنف اللّاحق كمقدّمات لأقيسته؛ قصد الوصول بواسطتها إلى النتيجة التي يريد الوصول إليها.

وأكّد الدكتور بوعلاق أيضًا أنّ علم «تصنيف العلوم الإسلاميّة» أحد أهمّ المباحث العلميّة التي تأسّست ونمت وتطوّرت بشكلٍ ملحوظ في البيئة الإسلاميّة. وكان للروّاد المسلمين الأوائل من فلاسفة، ومتكلّمين، وفقهاء، ووَرّاقين، شرف السّبق في وضع اللّبنات الأولى لهذا الصنف من العلوم.

بعد فترةٍ وجيزةٍ من انطلاق الحركة العلميّة في المجتمع الإسلاميّ، نما علم «تصنيف العلوم الإسلاميّة» نموًّا مطّردًا، فأصبحت له مبادئ، وأصول، وأهداف، ومناهج في تنظيم المعرفة وحصر مجالاتها.

وبعد التحقيق الموضوعيّ في المصنّفات العديدة، والمؤلّفات الكثيرة، والرسائل المتنوّعة التي خلّفها العلماء المسلمون في هذا المجال، وعبر قرون طويلة دون توقّف ولا انقطاع، حتّى في أكثر فترات الأمّة انحطاطًا وانحلالًا، يتبيّن لنا ضخامة الإرث الذي تركه الأعلام المسلمون السابقون -رحمة الله تعالى عليهم أجمعين- وغزارة مادّته العلميّة، وعمق أطروحاته المعرفيّة، وتنوّع موضوعاته، ما يدلّ على جدّيّة المسلمين في التطرّق لهذا الموضوع.

ومن أبرز النتائج التي توصّلت إليها الدراسة، أنّ علم «تصنيف العلوم الإسلاميّة» انتقل من وجهةٍ تقليديّةٍ متأثّرةٍ بالفلسفة اليونانيّة، وأكثر منطقة في

هيكلها العامّ ترابطًا واندراجًا، إلى وجهةٍ تأصيليّةٍ أكثر نضجًا، وأدقّ تحرّرًا في بنيتها الداخليّة وروابطها الهيكليّة، من كلّ ما هو دخيل عن الثقافة الإسلاميّة، وأكثر منطقيّة في نسقها الداخليّ تواصلًا بين أصناف مختلف العلوم وربطها بواقعها. وقد مزجت الوجهة التأصيليّة مختلف العلوم بطريقةٍ ذكيّةٍ وبأسلوب سلس في إطار منهجيّ معرفيّ وتربويّ، ووجّهتها نحو خدمة العقيدة الدينيّة في مختلف مظاهرها وأبعادها. وقد نجحت، بذلك في بناء فكر إسلاميّ متقوّم بحقيقة العقيدة الدينيّة الإسلاميّة، وقادر على استيعابها في مختلف مظاهرها، وفي ذلك تمايز للحضارة الإسلاميّة عن بقيّة الحضارات الإنسانيّة الأخرى، في جمعها بين البُعدين المادّيّ والروحيّ في منظومة حضاريّة واحدة.

المبحث الثاني: العلوم الإسلامية من منظور تاريخي من تأليف الدكتور عبد الكريم الشبلي، أستاذ التاريخ في الجامعة التونسية.

وفيه إطلالة على المسيرة التاريخيّة العامّة لأهم العلوم الإسلاميّة في رحلة عابرة، حيث سعى الباحث إلى تقديم عرض عام لمسارات العلوم الإسلاميّة في ضوء المنهج التاريخيّ، فعالج مسارات علم أصول الدين ابتداء من التسمية والنشأة، وسلّط الضوء على أبرز نقاط الخلاف، سواء بين المسلمين أنفسهم أم بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى، مع الإشارة إلى محطّات صحوة هذا العلم وضموره.

وأمّا بالنسبة لتاريخ السنّة وتدوين الأحاديث، نحا الدكتور الشبلي استنادًا إلى المنهج التاريخيّ طريقًا موضوعيًّا، فبعد الإشارة إلى أهمّيّة سنّة النبيّ ﷺ عرض إشكاليّة منع تدوينها، وأشار إلى المنهج الأمثل في معالجة الروايات لمعرفة صحيحها من سقيمها، ولا يكون ذلك، في رأيه، بحسب الأقوى سندًا فقط، وإنّما عبر العرض على القرآن الكريم، فالرواية تكون صحيحة بمقدار اتّساقها مع القرآن الكريم، وأمّا الروايات التي تظهر ضعيفة، فلا يجب ردّها وإنّما يمكن الاستفادة منها في مجالات

أخرى. كما عالج البحث مسار علم الحديث تاريخيًّا، ولفت النظر إلى الأهمّيّة الفائقة التي أولاها الشيعة لعلم الحديث والدراية، ومن أمثلة ذلك أنّ الشيخ الطوسيّ تقصّى ما يزيد عن ستّة آلاف كتاب من المدوّنات الحديثيّة منذ عصر الغيبة.

أمّا المسار التاريخي لعلم الفقه، الذي يعدّ من أهم العلوم الإسلاميّة، أضاء الباحث على أهمّيّة الفقه، وكيفيّة تشكّل الاجتهاد والمذاهب الفقهيّة، وكيف أنّ المذاهب السنّيّة شهدت ركودًا على مستوى الاجتهاد بعد رحيل أئمّة المذاهب الرئيسيّة، فاقتصر من جاء بعدهم على التعليق والتحشية؛ ما جعل الفقه أسير النظرة المذهبيّة. وهذا بخلاف مذهب أهل البيت عليهم السلام الذي أبقى باب الاجتهاد مفتوحًا، فأضحى أكثر مواكبة لتطوّرات العصر.

وفي دراسة المسار التاريخي لعلم أصول الفقه، تبيّن -في المدرسة الشيعيّة خصوصًا- أنّ المعصوم هو من وضع اللّبنات الأولى لهذا العلم، ولولا الظروف السياسيّة لانتشر هذا العلم في عهد المعصوم، لكن المسار السياسيّ والموقف من أئمّة أهل البيت عليهم السلام حال دون ذلك، ما جعل هذا العلم يلقى رواجًا عند المذاهب السنّيّة قبل مذهب أهل البيت عليهم السلام.

وأكّدت الدراسة تطوّر الفقه المقارن تاريخيًّا، وأنّ تطوره ساوق تطوّر علم الفقه، فالفقه المذهبي يعدّ السبب الأساس في تطوّر الفقه المقارن. ولم يكن بالإمكان الخروج من النزعة المذهبيّة إلّا حديثًا؛ حيث برز الفقه المقارن مع ثلّة من علماء الشيعة الذين تبنّوا مشاريع علميّة داعية للتقريب بين المذاهب ونابذة للتفرقة والتقسيم.

ولم يغفل البحث عن السيرة النبويّة كفرع من فروع العلوم الإسلاميّة، فالمنهج التاريخيّ يرشدنا إلى الطريق القويم لمعالجة ما ارتبك من السيرة، ويُمكّننا من الردّ على شبهات المستشرقين والحداثويّين الذين شكّكوا في السيرة كلّها وردّوها.

فالمنهج التاريخيّ يوضّح لنا أنّ ما صحّ من السيرة أكثر بكثير مما لم يصحّ منها، وأنّ علوم الحديث والتعديل والتجريح وغيرها كفيلة بفرز الروايات وتحقيقها، حتّى مع تسامحها في روايات حوادث السيرة النبويّة القوليّة والفعليّة والتقريريّة، التي جمعتها مدوّنات الحديث المحقّقة على خلاف تشدّدهم في الأحكام العقديّة والفقهيّة. كما أنّه يوجد مصادر عديدة يُمكننا الرجوع إليها لاستخراج سيرة النبيّ ﷺ، وتفاصيل حياته، بما في ذلك أهمّ المصادر الإسلاميّة، وفي مقدّمتها كتاب الله عزَّ وجلَّ والأحاديث النبويّة وروايات أهل البيت عليهم السلام، وكتب السيرة والفتوح والمغازي، ومختلف المصادر التاريخيّة.

وفي الاستنتاجات أكّد الدكتور الشبلي أنّ الالتزام السليم بالمنهج التاريخيّ يؤدّي إلى التعالي عن المذهبيّة، وأنّ المشتركات بين المذاهب أكثر من الفروقات. ويوجد روايات مشتركة كثيرة مدوّنة لدى الفريقين تؤكّد تناغم واتفاق المصدر، ويمكن أن تكون منطلقًا لتصحيح الكثير من المقولات، والعقائد، ومسائل الفقه، وتجاوز المحدثات في الدين، بعد أن أصبح أكثر الناس يتعصّبون لمقولات مذاهبهم وتصوّرات أئمّتهم ومشايخهم.

لقد كانت هذه الدراسة لمسارات العلوم الإسلامية مدخلًا علميًّا لتأكيد وحدة الدين وتماهي المذاهب الإسلاميّة إلى حدّ كبير في المنبع والمنهج.

المبحث الثالث: وفيه عالجت الأخت زينب القرصيفي الباحثة والأستاذة في جامعة المصطفى العالمية (حوزة الزهراء- بيروت) مبادئ البحث في العلوم الإسلاميّة.

ولا يخفى على القارئ أنّ البحث العلمي وإشكالاته من أهم قضايا العلوم الإسلاميّة واهتماماتها، فهذه العلوم ونتيجة لفرادة موضوعاتها، وتمايز أهدافها وغاياتها، تكون لمعالجة أسئلة البحث وقضاياه في مجالها خصوصيتها وفرادتها.

أكدت الباحثة القرصيفي في البداية على أهميّة البحث العلميّ عند المسلمين، ودوره

في تقدّم الحضارة الإنسانيّة ورقيّها، ولا سيّما الحضارة الغربيّة التي جعلت حواضر العالم الإسلاميّ قبلة باحثيها في فترة ما؛ إذ نهلوا من معارفه وعلومه، وترجموا كتب علمائه، كابن سينا، والخوارزمي، والرازي، وابن الهيثم، وابن رشد، وابن النفيس، وغيرهم الكثير، واستفادوا منها وقاموا بتطويرها، فكانت من أهمّ أسباب نهضتهم.

فالبحث العلميّ هو أساس التقدّم والرقيّ الحضاريّ، ولمّا كان الإسلام مشروعًا حضاريًّا عالميًّا، فإنّ البحث العلميّ في علومه يحقّق غاية الله في خلق الكون، من تحقّق عمارة الأرض واستخلاف الإنسان فيها، فهو عبادة يتقرّب بها الإنسان إلى الله تعالى، ووسيلة لتحقيق الخير والسعادة للبشريّة جمعاء؛ لذلك كان على الباحث أن يتوخّى شروط المنهجيّة الإسلاميّة وضوابطها.

وأسّست الكاتبة دراستها في التنظير لمبادئ البحث في العلوم الإسلاميّة وآفاقه على مقدّمات عامّة: حول البحث العلميّ، معناه، وغاياته، وأركانه..... وهي مقدّمات مركوزة في أذهان الباحثين عمومًا، ولكن الضرورات المنهجيّة تستدعي التذكير بها.

أمّا تفاصيل الرؤية في مبادئ البحث في العلوم الإسلاميّة وآفاقه، فقد شُيّدت على سبعة أضلاع، وزّعت منهجيًّا على ثلاثة مطالب:

أوّلًا: تعريف العلوم الإسلاميّة وخصائصها.

ثانيًا: ضرورات البحث في العلوم الإسلاميّة، والحاجة إليه.

ثالثًا: مجالات البحث في العلوم الإسلاميّة.

رابعًا: ضوابط البحث في العلوم الإسلاميّة.

خامسًا: معوّقات البحث في العلوم الإسلاميّة.

سادسًا: تحدّيات البحث في العلوم الإسلاميّة.

سابعًا: آفاق البحث في العلوم الإسلاميّة واستشراف الاتّجهات المستقبليّة لهذه البحوث.

ولقد كشفت هذه الدراسة عن العديد من الهواجس والنتائج من أهمّها:

- أوّلًا: لا تزال الأضلاع المعرفيّة الأساسيّة للعلوم الإسلاميّة تحتاج إلى مزيد من البحوث والدّراسات لتنقيح التعريف بدقّة، وتحديد الموضوع والغايات التي يجب تجديد النّظر فيها دائمًا حتّى تواكب هذه العلوم تطوّرات الزمن ومتطلّبات كلّ عصر.

- ثانيًا: تتعمّق الضرورات والمتطلّبات للعلوم الإسلاميّة كلّما زاد وعي الأمة بمركزيّة دينها في النهوض والمواجهة الحضاريّة للغرب.

- ثالثًا: ما جاء في هذه الدّراسة من تحديدٍ لمجالات البحث في العلوم الإسلاميّة، مبنيٌّ على رؤيةٍ أوّليّةٍ في تقسيم هذه العلوم، ويمكن إعادة النّظر في ذلك أو اقتراح بدائل أخرى لهذا التقسيم، وبالتالي مجالات أخرى.

- رابعًا: يتقاسم البحث في دائرة العلوم الإسلاميّة مع سائر المجالات الأخرى الضوابط العامّة للبحث العلميّ، ولكن ما يميّز الباحث في العلوم الإسلاميّة الانتماء والالتزام الأخلاقيّ الشديد، ممّا يصعّد من الانضباط الأخلاقيّ في جميع مراحل البحث.

- خامسًا: تُواجه الباحث في العلوم الإسلاميّة الكثير من الصّعوبات والعوائق، من ذلك صعوبة تحصيل التأهيل العلميّ للتعاطي مع النّصوص الدينيّة: فهمًا، واستنباطًا، واستدلالًا، وينتج عن ذلك صعوبة التأصيل العلميّ، كما يواجه الباحث خطر الانجرار إلى المناهج الغربيّة والاستشراقيّة التي تسلّلت إلى المعاهد والجامعات واستقطبت العديد من الباحثين.

- سادسًا: من الأركان المهمّة لنظريّة البحث في منظومة العلوم الإسلاميّة تشخيص التحدّيات التي تُواجه البحث في هذا المجال، وقد ذكرت الدّراسة العديد من التحدّيات على المستوى التعليميّ، وأساليب تدريس هذه العلوم،

مما ينعكس سلبًا أو إيجابًا على التوجّهات البحثيّة وجودتها وجدواها. وذكرت الدراسة أيضًا التحدّيات الثقافيّة وشيوع ثقافة تهميش العلوم الدينيّة وكونها ثانويّة إزاء حاجة الناس إلى العلوم التقنيّة والتجريبيّة، بل وحتى إلى العلوم الإنسانيّة. وهناك أيضًا تحدّيات منهجيّة في سياق المواجهة مع المنهجيّات الوافدة الدّخيلة وضرورة تنقيح منهجيّات أصيلة.

- سابعًا: في موضوع استشراف آفاق البحث في العلوم الإسلاميّة، تتوقّع الدّراسة مزيد اهتمام الباحثين بالتحقيق والتكشيف والفهرسة والأعمال المعجميّة في مختلف فروع العلوم الإسلاميّة، كما تتوقّع مزيد العناية بنقد المناهج الدخيلة، سواء المستندة للفلسفات الغربيّة الهجينة، أو الجهود الاستشراقيّة المسترابة. كما دعت الدّراسة ضمنيًّا في إطار القراءة الاستشرافيّة للآفاق إلى مزيد الاهتمام بالمشاكل الواقعيّة للأمّة والمجتمعات الإسلاميّة، وإيجاد حلول لهذه المشكلات، وشدّدت الدّراسة على بناء المنهجيّة الإسلاميّة الكلّيّة كأفقٍ استراتيجيٍّ للبحث في العلوم الإسلاميّة. ففي الواقع، إنّ ما تسعى إليه هذه العلوم في مجموعها هو بلورة المشروع الحضاريّ الإسلاميّ وتسهيل سبل تنفيذه لقيادة العالم إلى مرفأ الخلاص.

المبحث الرابع: التكامل المعرفي في العلوم الإسلاميّة، أعدّته الباحثة والأستاذة في جامعة المصطفى (حوزة الزهراء-بيروت)، الأخت مريم حجازي.

من المسائل التي استأثرت باهتمام الباحثين في العلوم الإسلاميّة جدل هذه العلوم وعلاقتها ببعض من جهة، وعلاقتها بالعلوم الأخرى من جهة ثانية، وفي العلاقات البينيّة طرحت نظرية التكامل المعرفي بالخصوص، وفي العلاقة مع العلوم الأخرى (وبالخصوص العلوم الإنسانية) طرح مفهوم أسلمة العلوم.

وفي هذا المبحث، معالجة لمفهوم التكامل المعرفي، وفي الفصل الآتي الذي أعدته باحثة أخرى نقف عند أسلمة العلوم.

في هذه الدراسة عن التكامل المعرفي، نقّحت الباحثة أولًا المفاهيم الأساسيّة، وحدّدت دلالات المصطلح وأبعاده، وعرضت لمحةً تاريخيّةً عن المفهوم، ولم تهمل توصيف واقعه واستشراف مستقبله، وفي المبحث الثاني عالجت ماهيّة التكامل المعرفي وضوابطه وحدّدت مجالاته، وأكّدت على فكرة جوهريّة: وهي مركزية التوحيد في البناء المعرفي، وأن أساس هذا التكامل هو أصل التوحيد الذي منه المبدأ وإليه المصير. وفي المبحث الثالث، المخصّص للنماذج التطبيقية استعرضت الباحثة أوجه التكامل المعرفي في ميدانين مهمّين: علم الأصول والفقه، والميدان الثاني الفلسفة والكلام.

وأشارت الباحثة حجازي، إلى ضعف التنظير والتأليف في هذا المجال، وكذلك ندرة الدراسات التطبيقيّة، رغم أنّ العديد من علمائنا مارسوه حسب مورد احتياجهم، كالشيخ المفيد، والشيخ الطوسي...، وكثير من المتأخّرين، كالشهيد محمّد باقر الصدر، والشهيد مطهّري، والعلّامة الطباطبائيّ، وغيرهم، وقد بقيت تجاربهم فرديّة لم تتحوّل إلى منهجٍ يمكن اعتماده وتطويره وإعادة إنتاج العلوم وفق محدّداته.

وأكّدت في الخاتمة حتميّة التوجّه العميق نحو هذا الأفق المهم في البحث؛ لأنّ دراستنا لمسار ظهور العلوم وتطوّرها في حياة البشر، سواء الطبيعيّة منها أو الإنسانيّة أو الشرعيّة، يرى أنّ حاجة الإنسان شكّلت عنصرًا مشتركًا بينها جميعًا. وعليه، يبدو أنّ العلوم، بل العلوم الإسلاميّة على وجه الخصوص، وصلت إلى تلك المرحلة التي يتحتّم فيها حصول التكامل المعرفيّ على مختلف المستويات؛ لكي تبقى حيّةً تقوم بدورها على صعيد الفرد والمجتمع، بل لكي يتّسع دورها وتقدّم تلك العلوم أنموذجها المعرفيّ الذي يفترض أن يقود إلى أنموذجها الحضاريّ في مقابل الحضارات البشريّة الأخرى على مختلف مشاربها.

وبعبارةٍ أخرى، إذا أردنا أن ينجح الإسلام في رسالته العالميّة، وأن يسود أنموذجنا المعرفيّ انطلاقًا من أصوله ومبادئه وتطبيقاته، ويكون محلّ تطلّعٍ للمسلمين وللبشر عمومًا، فعلينا أن نكون رياديّين في مسار التكامل المعرفيّ هذا،

وذلك منعًا لتكرار التاريخ لنفسه في التبعيّة العلميّة للغرب التي حدثت؛ لكونه السبّاق في الحركة العلميّة التجريبيّة والتكنولوجيا، فبات الجميع من حيث يدري أو لا يدري تابعًا للفلسفة الغربيّة إثر ذلك.

المبحث الخامس: أسلمة العلوم، من تأليف الأخت فاطمة الحسيني، الباحثة والأستاذة في جامعة المصطفى (حوزة الزهراء- بيروت).

لقد ذكرنا سابقًا أنّ أسلمة العلوم هي المعادل الآخر للتكامل المعرفي الذي تحدّثنا عنه في المبحث السابق، والمُراد من أسلمة العلوم هو إعادة صياغة العلوم، وخاصّة العلوم الإنسانيّة؛ لتصحيح مسارها استنادًا للرؤية الكونيّة الإسلاميّة، بحيث يتمّ إخضاع هذه العلوم للأصول الإسلاميّة الثابتة، وهي: القرآن الكريم والسنّة.

وفي هذا المبحث، شرحت الباحثة بعد تنقيح التعريف، أهداف ومقاصد أسلمة العلوم العقديّة منها، والتّعليميّة، والتّربويّة، والإنسانيّة، والحضاريّة. كما عرضت المبادئ الأساسيّة الّتي يقوم عليها، من محوريّة التوحيد ومصدريّة الوحي للمعرفة. وتكامل الوحي والعقل، ويُضاف إليها أيضًا حاكميّة القيم الإسلاميّة.

وتُعدّ قضيّة المنهج من أبرز التحدّيات الّتي تواجه مشروع أسلمة العلوم. فلقد اختلف القائلون بالأسلمة في المنهج المعتمد، ويوجد اتجاهان أساسيّان: أحدهما يتبنّى الانطلاق من العلوم الغربيّة، والآخر الانطلاق من التراث الإسلاميّ.

واستقرأت الأستاذة الحسيني المواقف من أسلمة العلوم؛ حيث توزّعت الآراء بين مُؤيّد ومعارض، إذ أيّد داعمو المشروع ضرورة أسلمة العلوم الغربيّة لاختلاف مبادئ الرؤية الكونية الغربيّة الماديّة مع الرؤية الإسلاميّة، كما أنّ استبعاد الوحي من مصادر المعرفة في العلوم الغربيّة يؤدّي إلى اختلاف النتائج العلميّة والمعرفيّة. ويُضاف إلى ما سبق تحيُّز العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الغربيّة نظرًا لتأثّرها بظروفها التاريخيّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

أمّا المعارضون لأسلمة العلوم، فقد توزّعوا بين اتّجاه متطرّف يرفض العلوم الغربيّة الحديثة رفضًا تامًّا، ويرى فيها تناقضًا مع الدين والشرع، وبين اتّجاه آخر متطرّف رفض أي تدخّل للدّين بالعلوم الإنسانيّة والتجريبيّة، إمّا انطلاقًا من رفضه للدّين أو من تسليمه التامّ لكلّ ما ورد في العلوم الغربيّة. وفي المقابل، ثمّة اتّجاه رفض أسلمة العلوم من منطلقات غير مُتطرّفة، مُعلّلًا رفضه بحياديّة العلم؛ إذ ليس ثمّة معرفة إسلاميّة وأخرى غير إسلاميّة، كما استدلّ بتفاعل الحضارات والثقافات، بحيث إنّ التأثّر بالثقافات الأخرى أمر طبيعيّ، والأسلمة نفسها لا تخلو من هذا التأثّر، وأخيرًا احتجّ بعدم موضوعيّة العلوم الإسلاميّة إذ لا توجد رؤية إسلاميّة مُوحّدة.

وبين المعارضة والتّأييد لمشروع الأسلمة برز تيّار ثالث يتبنّى فكرة إنتاج وإبداع العلوم على ضوء الرؤية الإسلاميّة، بحيث يكون إنتاج العلوم على أُسس النصوص الإسلاميّة وخصوصًا القرآن الكريم وما ورد في التراث الإسلاميّ. ويُساهم إنتاج العلوم حسب النظريّة الثالثة بشكل كبير في تعزيز ثقة الأُمّة بنفسها وشعورها بالعزّة. ومن هنا كانت الدعوة إلى الإنتاج العلميّ والمعرفيّ بدلًا من استنزاف الطّاقات في محاولة إعادة صياغة النّتاج العلميّ الغربيّ وفق الرؤية الإسلاميّة، وهذا هو التحدّي المعرفيّ والحضاريّ الذي تعيشه التجربة الإسلاميّة في إيران في نهضتها العلميّة والحضاريّة، فإنها تجسّد هذا الاتجاه الثالث وتدفع بعجلة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة أوّلًا وسائر العلوم ثانيًا على قاعدة الرؤية الكونيّة التوحيديّة، واستنادًا إلى الأسس الفكريّة الإسلاميّة الأصيلة.

وأكّدت الباحثة في النهاية أنّ المسار طويلٌ، ويتطلّب تظافرًا للجهود، ورأت أنّه من غير المقبول أن يبقى دور الحوزات العلميّة والجامعات الإسلاميّة خجولًا في هذ المجال. لتثير السؤال الأهمّ: متى ستأخذ هذه المؤسّسات هذا المشروع على عاتقها بجديّة ومسؤوليّة أكبر؟

المبحث السادس: إشكاليّة المنهج والمنهجيّة في العلوم الإسلاميّة، وهي من أهم قضايا هذه العلوم، والتي تدور فعلًا مدارها أعمال هذه السلسلة بأجمعها، كتبت هذا المبحث الأخت نعمت علي حرفوش، الباحثة والأستاذة في مناهج البحث العلميّ والعلوم التربويّة الإسلاميّة من لبنان.

مهّدت الباحثة لدراستها بتأطير نظريّ تعرّضت فيه لتعريف العديد من المصطلحات، فعرّفت المنهج والمنهجية، وأبرزت الفوارق بينهما، كما استعرضت ماهيّة العلوم الإسلاميّة وأقسامها الثلاثة كما ارتأت، ونقّحت دلالات صفة «الإسلاميّة» لهذه العلوم؛ حيث بيّنت أنّ هذه الصفة لا بدّ أن تصبغ المصدر والأهداف والقضايا ومقوّمات المنهج والمنهجيّة.

وفي خطوة لافتة، قارنت الباحثة بين العلوم الغربيّة بقسميها التجريبيّة منها والاجتماعيّة وبين العلوم الإسلاميّة من مختلف الجهات:

أ- من الناحية المنهجيّة

ب- من الناحية الموضوعيّة والمعياريّة

ج- من الناحية التكامليّة

وأرجعت خصوصيات المنهجيّة الإسلامية إلى الأصول الآتية: مبنائيّة الرؤية الكونيّة التوحيديّة، والتكامل بين الغيب والشهادة، وهيمنة الوحي، ومحورية النصّ الديني، والموثوقيّة، والوصول إلى اليقين، والمرونة، وتنوّع منابع المعرفة وتكاملها.

وهكذا أثبتت الباحثة أنّه لا يُمكن التفكيك بين المنهج والمنهجيّة في العلوم الإسلاميّة، فالمنهجيّة في العلوم الإسلاميّة تتلبّس لباس النموذج المعرفيّ الذي تنتسب إليه وتخضع لشروطه وضوابطه المعرفيّة، وهي تتميّز بما تتميّز به العلوم الإسلاميّة عن غيرها من العلوم، فهي تستمدّ معاييرها من الرؤية الكونيّة الإسلاميّة، وتحديدًا من خاصّيّة التوحيد، وهي منهجيّة تكامليّة يتكامل فيها العقل والنقل والواقع، ويتكامل فيها عالم الغيب مع عالم الشهادة، تعتمد على

النصّ الصادر عن الوحي السماويّ وسنّة المعصوم وحديثه كمصدر أساس لتحصيل المعلومات، وتتنوّع فيها مصادر المعرفة وتتكامل فيما بينها، وهي على درجة من المرونة في التوازن المنهجيّ بين العقل والنقل والواقع، وتقوم في ثوابتها على القطعيّة واليقين، وفي جزئيّاتها ومتغيّراتها على الظن الغالب، وبهذا بُرِّئَت المنهجيّة الإسلام من الأوهام والشكوك، وقامت على الحقائق والموثوقيّة.

وكنموذج تطبيقيّ لمناهج العلوم الإسلاميّة عالجت الأستاذة حرفوش: المنهج الأصولي ومنهج التفسير. وذهبت الباحثة إلى أنّ «المنهج الأصوليّ منهج ناضج ومحكم، وهو من المناهج التي تتمتّع بدرجة عالية من العلميّة؛ إذ تتوافر فيه جميع شروط المنهج، لكنّه يعاني من مجموعة من الإشكاليّات التي تتطلّب إيجاد حلول مناسبة لها، تساهم في اتّساع مساحة العلم وفائدته المنهجيّة وتعزيز قدرته في معالجة المسائل المستحدثة والطروحات الجديدة في مجال العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الإسلاميّة والعلوم الاقتصاديّة الإسلاميّة. وفي هذا السياق، اقترحت الباحثة عدة خطوات لتطوير هذا المنهج وتجاوز جوانب القصور فيه.

النموذج الثاني الذي توقفت عنده الباحثة: مناهج التفسير التي رأت أنّها تحتلّ موقعًا أساسًا في مجال استخراج النظريّة الإسلاميّة من المصادر الأصيلة، وهي من الطرق المهمّة لمواكبة تطوّر الحياة الحديثة وتعقيداتها، بما تؤمّنه من فهم للرسائل الوحيانيّة وبيان لإرشادات وتعاليم الوحي السماويّ فيما يخصّ جميع مجالات الحياة، ولكن هذه المناهج لا تزال تعاني من مشكلة أساسيّة، وهي عدم الضّبط الواضح لمقوّمات المنهج التفسيريّ والخلط بين القواعد والأصول التفسيريّة والمناهج والأساليب، فهي تحتاج إلى تنقيح وتقعيد وتقنين لمنهج استخراج المفاهيم والمصطلحات من القرآن الكريم.

وفي القسم الأخير من العلوم الإسلامية: إنسانيات الدين واجتماعياته، ذهبت الباحثة إلى أنّ العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة تمثّل طرحًا من الطروحات

الحديثة التي طرأت على مجالات البحث الإسلاميّ، وهي تتشابك مع العلوم الإنسانيّة الحديثة، في كونهما تشتركان في دراسة السلوك الإنسانيّ ببعدين: أحدهما توصيفيّ والثاني معياريّ (توجيهيّ وإرشاديّ)، وتفترقان بأنّ العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة لا تنفكّ ولا تنفصل في أيّ من بُعديها عن الرؤية الكونيّة التوحيديّة، ولا بدّ أن تستلهم حقائقها المعرفيّة من التعاليم الإسلاميّة والوحي السماويّ، تمامًا كسائر العلوم الإسلاميّة.

وفي الاستخلاصات، ناشدت الباحثة المختصّين والمهتمين لدراسة مناهج البحث عمومًا دراسةً نقديّةً ينبثق عنها تعيين مدى صلاحيّتها للبحث في العلوم الإسلاميّة ومجال الاستفادة منها، والخلوص بعدها إلى صياغة منهجيّة بحثيّة واضحة الضوابط والمعايير، وإنتاج منهج متكامل يصلح لمعالجة المسائل المستحدثة في المجالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، ومع التأكيد على الاستفادة من المنهج الأصوليّ ومناهج التفسير وتوسعتها وتقعيدها، بحيث يتيسّر على الباحث استعمال هذه المناهج في موارد الحاجة البحثيّة، وعدم إغفال أهمّيّة جانب الوصف والفهم والتفسير للظواهر والمسائل مورد البحث والدراسة، وبالتالي إعطاء أهمّيّة للمناهج التي تدرس هذه الجوانب.

كلمة أخيرة

والقارئ العزيز يتلمّس من خلال هذا التقديم لفصَليْ هذا الكتاب ومباحثه، أهميّة القضايا التي عالجها الباحثون المحترمون، ونحن لا ندّعي أنّ هؤلاء الإخوة من الأساتذة الفضلاء والمشايخ الأجلاء فيما عالجوه من قضايا قد أجابوا الأجوبة النهائيّة عن الإشكالات والتساؤلات المطروحة، فهي بطبيعتها قضايا كبرى تظلّ تستمطر الحلول، وتستجلب الاهتمام، وتستقطب المزيد من الجهود.

لكنّنا نزعم أنّ الكتّاب والمؤلفين الأعزاء قد أنجزوا مشكورين عملًا جادًّا يمكن البناء عليه. وهو يشكّل مساهمة متقدّمة في سدّ نقص في المكتبة الإسلاميّة، وفي المكتبة الإماميّة خاصّة.

ندعو الله سبحانه وتعالى أن يجعل هذه الجهود المباركة التي بذلوها بروح معطاءة، وحماسة متجذّرة، في ميزان حسناتهم، وأن يمنّ عليهم جميعًا، إخوة وأخوات، بدوام العطاء والسداد والتألق في سماء الإبداع.

والثناء موصول إلى الإخوة الأعزاء أعضاء الهيئة العلميّة على متابعاتهم الحثيثة التي لم تنقطع من التخطيط للمشروع مرورًا بشتّى المحطّات إلى ولادة السلسلة في تتابع أجزائها.

ولا يفوتنا أيضًا التنويه بجهود القسم الفني في الصفّ والإخراج.

وأخيرًا، نحمد الله سبحانه بدءًا وعودًا، وأوّلًا وآخرًا أن وفّقنا جميعًا في هذا العمل وكان لنا خير معين، فله الحمد تعالى كما يليق بجلال شأنه وعظيم سلطانه. وصلّى الله على نبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

مدير مشروع مناهج العلوم الإسلاميّة

الشيخ الأسعد بن علي قيدارة

الفصل الأوّل:
المعرفة الدينيّة وأسئلتها الكبرى

الدين والمعرفة الدينيّة

الأستاذ قاسم شعيب[١]

المقدمة

يحتاج الدين تعريفًا كسائر المفاهيم التداوليّة، وتعريف الدين يمكّننا من تقسيمه وتصنيفه ضمن معايير معّينة. ليست الأديان واحدة، ولا هي متشابهة في معتقداتها وطقوسها، شعائرها وأحكامها، بل إنّها مختلفةٌ، ما يجعل إيجاد تعريف جامع مانع للدين مهمّة شاقّة، لكن تلك الصّعوبة تتلاشى إذا أمكننا القبض على العناوين الكلّيّة المشتركة بين الأديان، وذلك من خلال العودة إلى المعنى اللغويّ الأصليّ لمفهوم الدين في اللسان العربيّ وفي اللغات الأجنبيّة، ثمّ ملاحظة تعريفات المفهوم في المعاجم الفلسفيّة، وكذلك نظرة الفلاسفة و«علماء الاجتماع» و«علماء النفس» لهذا المفهوم.

وتعريف الدين له أهميّة أيضًا، من أجل التمييز بينه وبين المعرفة الدينيّة، كما هي القراءات والتفاسير والتأويلات التي تنشأ حول الدين، وتأثيراتها الممكنة على مقولاته وتعاليمه ومفاهيمه الأساسيّة.

---

[١] باحث متخصّص في الفلسفة والكلام ، تونس.

أوّلًا: تعريف الدين

١ - الدين في اللغة

يتضمّن مفهوم الدين معانٍ متعدّدة، كالعبادة، الطاعة، الخضوع، القضاء، الحكم، الجزاء، العادة، الشأن، والمحبّة، كما تشير إلى ذلك معاجم اللغة، وهذا يحيل إلى أنّ كلّ منظومة اعتقاديّة تحمل صفات القداسة ويخضع لها مجموعة من الناس لتحكم حياتهم وتصير عادة يسيرون عليها هي دين؛ وهذا سبب إطلاقنا اسم الدين على المذاهب والمعتقدات والمنظومات المختلفة.

يأتي الدين بمعنى العبادة والاستعباد. نقول: «دان يدينه دينًا بالكسر»، أي: «أذلّه واستعبده»، والمراد: أخضعه، وحكمه، وملك أمره، وقهره. وينطوي الدين، بهذا المعنى، على نوع من إخضاع أتباعه لنظام وقواعد للتحكّم في سلوكهم، وامتلاك أمور حياتهم بتدبيرها، وتصريفها؛ ولذلك نجد أنّ من «أسماء الله تعالى: الدَّيَّان، قيل: هو القهَّار، وقيل: هو الحاكمُ والقاضي، وهو فعَّالٌ من دانَ الناسَ؛ أي: قَهَرَهم على الطاعةِ، يقال: دِنْتُهم فدانوا، أي: قَهَرتُهم فأطاعُوا. ومنه شِعْر الأعشى الحِرْمازي يُخاطبُ النبيَّ ﷺ: «يا سَيِّدَ الناسِ ودَيَّانَ العَرَبْ»[١]. ومنه القول المأثور: «كان عليٌّ دَيَّان هذه الأمةِ»[٢]، أي قاضيها وحاكمها[٣].

وتؤخذ كلمة الدين أيضًا، من فعل متعدّ باللام «دان له»؛ أي: خضع له وأطاعه، وهذا يعني أنّ أحد معاني الدين الطاعة. يقول الرازي: «الدِّينُ أيضًا الطاعة، تقول:

---

[١] الهيثمي، نور الدين، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ح١٣٣٤١.

[٢] ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمّد بن عبد الكريم الشيباني، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج٢، ص١٤٨؛ ابن منظور، محمّد بن مكرم بن عليّ، لسان العرب، ج٥، مادة: دين، ص٣٣٩.

[٣] م. ن، ص٣٣٩.

دَانَ له يدين دِينًا، أي: أطاعه»[١]. ومنه قول النبي ﷺ لأبي طالب: «أريدُ من قُرَيْشٍ كلمةً تَدينُ لهم بها العربُ»؛ أي: تُطِيعُهم، وتَخْضَع لهم[٢].

ومن الدّلالات اللغويّة الأخرى لكلمة دين: الجزاء، من ذلك قولهم: «كما تدين تدان»[٣]، ومنه «يوم الدين»، أي يوم الجزاء، كما يأتي بمعنى الحساب، وهو قريب من معنى الجزاء؛ ولذلك سمّي يوم الدين أيضًا يوم الحساب. يقول ابن سلام: «الدين أيضًا، الحساب، قال الله تبارك وتعالى في الشهور: ﴿**مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**﴾ (التوبة:٣٦)، ولهذا قيل ليوم القيامة: يوم الدين، إنّما هو يوم الحساب»[٤]. وقد تأتي كلمة دين من الفعل المتعدّي بالحرف "باء" وهو «دان بـ»، أي آمن به واعتقده.

يقول ابن منظور: «والدين: العادة والشأن، تقول العرب: ما زال ذلك ديني وديدني أي عادتي»[٥]. واعتبار الدين عادة يعني أنّ الناس يعتادون طاعة النظام القائم بكلّ أجزائه التي تشمل المعتقدات والقوانين والآداب والأخلاقيّات والقيادات، يستوي في ذلك الدين التوحيديّ الذي جاء به الأنبياء والديانات الوضعيّة التي صنعها البشر.

والدين شأن وحال[٦]، لكنه ليس شأنًا إنسانيًّا إلاّ عندما يكون وضعًا بشريًّا. وبكلمة أخرى، يشمل الدين الإلهيّ البشر والحيوان والكائنات الأخرى؛ لأنّها جميعًا تتبع نظامًا طبيعيًّا لا تخترعه، لكن الدين الوضعيّ خاصّ بالبشر ومن يشبههم؛ لأنّهم هم من يضعه، وهو ما يعني أنّ الكفر، الذي هو دين، شأن بشريّ.

---

[١] الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، مختار الصحاح، ص٩١.

[٢] ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، م. س، ج٢، ص١٤٨.

[٣] ابن سلام، أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، غريب الحديث، ج٣، ص١٣٦.

[٤] ابن سلام، غريب الحديث، م. س، ج٣، ص١٣٦.

[٥] ابن منظور، لسان العرب، م. س، ص٣٣٩.

[٦] ابن سلام، غريب الحديث، م. س، ج٣، ص١٣٦.

إنّ النحل مثلًا يتّخذ ﴿**من الجبال بيوتا ومما يعرشون**﴾ بوحي من الله، وحياته منظّمة طبيعيًّا ودون تكلّف أو تصنّع، بحيث يكون هناك يعسوب وملكة وجنود يتوزعون الأعمال والأدوار. وفوق ذلك، فإنّ كلّ المخلوقات بما في ذلك النحل وبقيّة الحيوانات تعبد الله على طريقتها وتسبّحه، كما يقول القرآن: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ**﴾(الحج:١٨)، ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**﴾(الإسراء:٤٤). كلّ شيء يعبد الله ويسبحه، والعبادة جوهر الدين. والذي يخرج على دين الله ليخترع دينًا جديدًا هو الإنسان ومن يشبهه من الكائنات فقط، كما حكى القرآن عن الجن مثلًا، وبهذا الاعتبار، فالدين الوضعيّ هو وحده شأنٌ إنسانيٌّ عندما يكفر ويخرج عن دين الله، بينما الدين الإلهيّ شأن كلّ المخلوقات.

واختراع الدين الوضعيّ يعني خروج الإنسان من طاعة الله، فالدين عبوديّة مهما كان مصدره؛ لأنّه يتضمّن الطاعة، غير أنّ العبوديّة لله حريّة؛ لأنّها طاعة للعقل الذي يقرّ أنّ الله عالم وقادر وخالق ومالك لهذا العالم، وهو يستحقّ الشّكر والعبادة لأجل ذلك، بينما طاعة غيره ممن يخالفه خضوع للميل والهوى ومعاداة للعقل؛ لأنّ صاحب الفضل هو من يستحقّ الشكر لا غيره.

أمّا في اللغات الأوروبيّة؛ الإنجليزيّة والفرنسيّة والألمانيّة مثلًا، فنجد أنّ مقابل كلمة دين هو Religion. واشتقاقها محلّ جدل كما يقول لالاند. معظم القدماء مثل لاكتانس، وأوغسطين، وسرفيوس يستخرجون الدين Religio من religare، ويرون فيه فكرة الرّبط، إمّا الربط الواجب تجاه بعض الممارسات، أو الرّبط الجامع بين الناس، أو بين البشر والآلهة، لكن شيشرون يرى اشتقاق الكلمة من relire بمعنى تجديد الرؤية بدقّة.

وفي رأي لاشلييه تعني كلمة Religio في اللاتينيّة، الشعور الممزوج بالخوف وتأنيب ضمير، بواجب الطاعة أو العبادة للآلهة. ولم يكن لدى القدماء سوى كلمة Religions، أي أديان. وعند لوكريس، تعني كلمة Religio المفردة، الدين بشكل عام[١].

٢- الدين والملّة

لا يميّز اللغويون بين الملة والدين، فهما بمعنى واحد. في لسان العرب: «المِلَّة: الشريعة والدين. وفي الحديث: لا يَتوارثُ أَهلُ مِلَّتين؛ المِلَّة: الدين كملَّةِ الإِسلام والنَّصرانية واليهودية، وقيل: هي مُعْظم الدين، وجملة ما يجيء به الرسل. وتملَّل وامتلَّ: دخل في المِلَّة. وفي التنزيل العزيز: ﴿**حتى تَتَّبع مِلَّتهم**﴾؛ قال أَبو إِسحق: المِلة في اللغة سُنَّتُهم وطريقهم»[٢]. غير أنّ الدين ينسب لله والملّة تنسب للنبي، فنقول دين الله وملّة النبي. وإذا كان الدين وضعيًّا، فإنّه ينسب لصاحبه، فنقول مثلًا دين الملك: ﴿**ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله**﴾ (يوسف:٧٦).

وحسب الجرجاني، فإنّهما: «متّحدان بالذات، مختلفان بالاعتبار، فإنّ الشريعة من حيث إنّها تُطاع تسمى دينًا، ومن حيث إنّها تجمع تسمّى ملّة، ومن حيث إنّها يرجع إليها تسمّى مذهبًا. وقيل: الفرق بين الدين والملة والمذهب أنّ الدين منسوب إلى الله تعالى والملّة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد»[٣].

ويبدو أنّ كلمة ملّة تحيل إلى الجانب العملي من الدين، أي الشريعة التي يلتزم بها الناس، وتجمعهم في طريق واحد، وليس إلى الجانب النظريّ الاعتقاديّ؛ ولذلك قالوا إنّ الملّة هي الشريعة، وهي معظم الدين.. ﴿**بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا**﴾

---

[١] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، ج٣، صص ١٢٠٣-١٢٠٤.

[٢] ابن منظور، لسان العرب، م. س، مادة: ملل.

[٣] الجرجاني، عبد القاهر، معجم التعريفات، ص٩٢-٩٣.

(البقرة:١٣٥). غير أنّ الشريعة لا تنفصل عن العقيدة؛ لأنّ سلامة الشريعة مرتبطة بسلامة العقيدة، ولا يمكن أن تسلم الشريعة إلّا إذا سلم الاعتقاد.

تضاف الملّة إلى النبيّ ولا تُضاف إلى الله؛ لأنّ النبيّ يقود الناس في الواقع ويعطي المثل والقدوة، فهو المطبّق الأوّل للشريعة؛ ولذلك تطلق الملّة على الشريعة باعتبارها كلًّا، وليس على أجزاء منها. فالنبيّ يعطي النموذج في الالتزام الكامل بالشريعة وليس في جزء منها فقط.

٣- الدين لدى الغربيّين

تتنوّع رؤية فلاسفة الغرب وعلمائه إلى الدين بحسب اختلاف زاوية النّظر. فرؤية فيلسوف الدين وتعريفه له تختلف عن رؤية عالم الاجتماع أو المحلّل النّفسي، تمامًا كما تختلف رؤية عالم النفس عن رؤية عالم الاجتماع.

أ- المفهوم الفلسفيّ للدين

تريد فلسفة الدين استكشاف جوهر الدين وماهيّته من خلال استكشاف تعريفٍ جامع لكلّ الأديان، بحيث ينطبق عليها كلّها وفي الوقت نفسه مانع من دخول ما ليس دينًا في مفهوم الدين. فالتعريف مهمّة علميّة وفلسفيّة هدفه التصنيف والتمييز. وكما أنّ لدينا تعريفات خاصّة بالفنّ والسياسة والاقتصاد والفلسفة، فكذلك لدينا تعريفات للدين.

في معجم لالاند، ثلاثة تعريفات للدين، قال:

«الأول: الدين هو مؤسّسة اجتماعيّة متميّزة بوجود إيلافٍ من الأفراد المتّحدين بوساطة رابطة من الرّوابط الآتية: الأوّل: أداء بعض العبادات المنتظمة باعتماد بعض الصيغ. والثاني: الاعتقاد في قيمة مطلقة لا يمكن وضع شيء آخر في كفّة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه. والثالث: إرجاع الفرد إلى

قوّة روحيّة أرفع من الإنسان، وهذه يُنظر إليها إما كقوّة منتشرة، وإمّا كثيرة، وإما وحيدة، هي الله.

الثاني: إنّه نسق فرديّ لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة موضوعها الله، فالدين هو تحديد المطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان، إلى جانب وجهة نظر العلم.

الثالث: هو الاحترام الضميريّ لقاعدة، لعادة، لشعور.. إنّ هذا المعنى؛ الذي قد يكون الأكثر قدمًا، كان في الماضي أكثر تداولًا مما هو عليه اليوم[١].

وهذه التعاريف تحاول تلخيص وجهة نظر الفلاسفة الغربيّين، لكنّها تتضمّن ما أشارت إليه المعاجم العربيّة اللغويّة والاصطلاحيّة، وهي تعريفات شاملة للجوانب الفلسفيّة والاجتماعيّة والنفسيّة، وتحاول إبراز الجوانب النظريّة والعمليّة للدين من اعتقاد وطقوس وشعائر.

لم يكن لالاند فيلسوفًا، بل باحثًا في الفلسفة؛ ولذلك كان يقدّم وجهات نظر الفلاسفة، وإذا عدنا إلى ما كتبوه، نجد كانط مثلًا، يركز على الواجبات في الدين، فيقول: «الدين هو معرفة الواجبات كلّها باعتبارها أوامر إلهيّة»[٢]. وهذا تعريف ناقص؛ لأنّه يُهمل العقيدة والجوانب النظريّة، كما أنّ الواجبات التي يتحدّث عنها كانط واجبات أخلاقيّة فحسب، وهو تعريف لا يشمل كلّ الأديان أيضًا؛ لأنّ بعض الأديان الوضعيّة ليس فيها محرّمات ولا واجبات، بل مجرّد طقوس في مناسبات معيّنة.

أمّا هيغل، فيرى أنّ «الدين هو الوعي الذاتيّ بالروح المطلق، على نحو ما يتصوّره أو يتمثّله الروح المتناهي»[٣]. فهو عنده وعي الإنسان للألوهيّة وتصوّره عنها. ولا يبدو أنّ هيغل يعرّف الدين هنا، بل وعي الإنسان للمسألة الدينيّة.

---

[١] لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، م.س، ج٣، ص١٢٠٤-١٢٠٥.

[٢] كانط، إيمانويل، الدين في مجرد حدود العقل، ص ١٢٣.

[٣] هيغل، فريديريك، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص٤٢.

جعل هيغل الدين حالة وعي متحرّكة جدليًّا نحو اللّامتناهي من أجل معرفته، ويبدو أنّ هيغل يرى في الأديان خزانة للأفكار والمعتقدات الإنسانيّة المتراكمة حول الوجود والألوهيّة والخلود[١]، وهذا يعني أنّ هيغل يدخل المعرفة الدينيّة في تعريفة للدين. لكنّه لا يجعله شاملًا للوحي الذي يملك مضمون الدين التوحيديّ في ذاته؛ ولذلك يقول هيغل إنّ الدين هو «الروح واعيًا بجوهره، هو ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللّامتناهي»[٢]، وهذا تعبير آخر عن فكرة الاتحاد التي تعتقد أنّ الانسان يتّحد مع الإله بعد صيرورة طويلة.

ومن هنا قول هيغل إنّ المطلق لا يعي ذاته إلّا عبر الإنسان، ليصبح الدين معرفة الروح الإلهيّ لنفسه عن طريق الروح المتناهي، فيتعيّن الإله في الدين بوصفه ما بعد المتناهي[٣]. فمن خلال الدين يرتفع الإنسان من المحدود إلى اللاّمحدود[٤]، ليصل إلى الإلهيّ.

ب-المفهوم الاجتماعيّ للدين

وفي علم الاجتماع، رفض دوركايم ربط الدين بالألوهيّة، وقال إنّه مرتبطٌ بالمقدّس، فالألوهيّة ليست موجودةً في كلّ الأديان. ودوركايم يبتعد، بذلك، في تعريفه عن الدين التقليديّ الذي بقيت مسألة الألوهيّة مركزيّة فيه؛ لأنّ الأديان التقليديّة كلّها تقريبًا، تؤلّه كائنًا وتعبده ضمن طقوس محدّدة. وبعد دوركايم تعمّم الرّبط بين الدين والمقدّس في «علم الاجتماع». وتعريف دوركايم للدين يبدو قريبًا من المعنى اللغوي العربي الذي قدّمناه على لسان ابن منظور.

يعتبر دوركايم «الدين منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة

---

[١] هيغل، فريديريك: محاضرات فلسفة الدين، ص٤٥.

[٢] الخشت، محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، ص١٨.

[٣] هيغل، محاضرات في فلسفة الدين، م.س، ص١٣٢.

[٤] م. ن، ص١٦٢.

بأمور مقدّسة؛ أي: منفصلة، محرمة، وهي معتقدات وممارسات تُجمَع في إيلاف أخلاقيّ واحد، يدعى جامعًا، كلّ الذين ينتمون إليه»[١]. من الواضح أنّ هذا التعريف يلغي الألوهيّة باعتبارها مشتركًا بين الأديان ويستعيض عنها بالقداسة، فالمقدّس هو المشترك بين الأديان عنده وليس الألوهيّة؛ لأنّ من الأديان ما لا وجود للإله فيه.

ت-التحليل النفسي والدين

لا يوجد اتّفاق على تعريف واحد للدين في علم النفس، بل تختلف تعريفاته حسب اختلاف المدارس النفسيّة، فالمشتغلون في هذا الاختصاص مختلفون بين من يعتقد بدين معيّن ويمارس طقوسه، وبين من يرى في الدين شيئًا مرضيًّا يعكس صراعات نفسيّة لم يتم علاجها، وبين من يقف في مكان مختلف ولا يرى في الدين مرضًا نفسيًّا، ولكنّه لا يعتقد بأيّ دين بمفهومه التقليدي.

لكن تعريف فرويد يبقى هو الأشهر بين تعريفات المدارس النفسيّة، حيث يقول إنّ الأديان: «معتقدات وتوكيدات تتعلّق بوقائع العالم الخارجيّ، أو الداخليّ، وعلاقاته، وهذه المعتقدات تعلّمنا أشياء لم نكتشفها بأنفسنا، وتتطلّب من جانبنا فعل إيمان»[٢]، فالدين برأي فرويد مجموعة من المعتقدات التي يؤمن بها الإنسان وتتعلّق بالعالم الداخليّ للفرد أو العالم الخارجيّ والعلاقات مع الآخرين، وعلى أساس تلك المعتقدات يتمّ تفسير ما يجري، واكتشاف وقائع جديدة.

ومن الواضح أنّ تعريف فرويد فضفاضٌ يمكن أن ينطبق حتّى على المعتقدات غير الدينيّة، فالأساطير، مثلًا، معتقدات، والأوهام معتقدات، والمنظومات الأيديولوجيّة معتقدات.. وهو لا يتحدّث عن الألوهيّة ولا القداسة، بل عن معتقدات عن العالم الداخليّ للفرد والعالم الخارجيّ الذي يعيش فيه.

---

[١] لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، م. س، ج٣، ص١٢٠٦.

[٢] فرويد، مستقبل وهم، ص٣٤.

ولا يبتعد تعريف إريك فروم في كتابه «التحليل النفسيّ والدين»، كثيرًا، عن تعريف فرويد، حيث يُعرِّف الدين بأنّه: «أيّ مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، ويعطي الفرد إطارًا للتوجيه، وموضوعًا للعبادة»[١]. وهذا التعريف لا يقل هلاميّة عن التعريف السّابق. وهو يشمل الإيديولوجيات والمنظومات الفلسفيّة والفكريّة التي تقدّم رؤًى وتصوّراتٍ للوجود والحياة.

يفهم الغربيّون الأديان الوضعيّة على أنّها جزء من الدين، رغم غياب مفهوم الألوهيّة في بعضها، كما قد يقال في شأن البوذيّة مثلًا. وهذه التعاريف رغم أنّها قصدت إدخال تلك المعتقدات في دائرة الأديان، إلّا أنّها فتحت الطريق لاعتبار كلّ المنظومات الوضعيّة أديانًا؛ لأنّها تتضمّن مفهوم الطاعة ولديها مقدّسات وطقوس.

والمدقّق في هذه التعريفات الغربيّة للدين، يلحظ أنّ ما يجمع هذه التعريفات رغم تنوّع منابعها ومشاربها، العموميّة وعدم الدقّة، فهي تنطبق في أغلبها على الأساطير، والمنظومات الإيديولوجيّة، والمدارس الفكريّة، بل ينطبق بعضها على الأوهام والتخيّلات ...

ومن جهة ثانية، تتّفق هذه التعريفات (ربما باستثناء مقاربة هيجل) على النّزعة الوضعيّة لموضوع الدين، بل يتطرّف بعضها في الإيغال في الماديّة ليلغي كلّ الجوانب الغيبيّة التي هي جوهر الأديان السماويّة التوحيديّة.

وهذا الإنكار ادّعاء يحتاج بدوره إلى دليل، الذي يطالب به دائمًا المؤمنون بالغيبيّات، ويتوهّم المنكرون أنّهم غير معنيّين بتقديم الدليل على البطلان.

إنّ التجربة العلميّة للإنسانيّة كلّما نمت وتطورت، كلّما اقتربت من الإقرار والاعتراف بحقائق وراء المادة، وإن تعوزها الوسائل العلميّة للوصول إلى تفاصيل هذه العوالم، كما هو حال تفاصيل المادّة وجزئيّاتها.

---

[١] فروم، إريك، التحليل النفسّي والدين، ص٢٥.

ولكن الإيمان بتلك الحقائق وراء العالم، وراء الجسد، وراء المادّة، غدا أمرًا تُساعد عليه وتُرشد إليه بحوث الفيزياء والبيولوجيا والطب .....

٤ - الدين لدى الإسلاميّين

ركّز معجم التعريفات لعبد القاهر الجرجانيّ على إلهيّة الدين، باعتباره رسالة الله إلى الناس من أجل التوحيد والإيمان والتكليف والمسؤوليّة، فالله خالق كلّ شيء لغاية وليس عبثًا، والظواهر الكونيّة تعكس عظمة الخالق وقدرته، والدين بهذا المعنى وضعٌ إلهيّ يخاطب العقول ويدعو إلى الالتزام بما يدعو إليه الرسول؛ لأنّ أوامر الله تتطابق مع مصلحة الإنسان[١]. فقد عرّف الدين بأنّه «وضع إلهيّ يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول صلّى الله عليه وسلّم»[٢]. وهو تعريف يقتصر على الإسلام، ويتّفق مع الآية القرآنيّة التي تقول: «إنّ الدين عند الله الإسلام»، وهذا يعني أنّ بقيّة الأديان عند الجرجاني مصطنعة وضعها بشر، وهي ليست أديانًا حقيقيّة. ويشمل الوضع البشري الأديان التي كانت وحيًا إلهيًّا بالأصل ولكنّها حُرّفت لاحقًا، كما هو حال اليهوديّة والنصرانيّة، بحسب التوصيف القرآنيّ.

ويأخذ جابر بن حيان جانبًا واحدًا من الدين ليعرّفه به، فيقول: «إنّ حَدّ الدين هو الأفعال المأمور بإتيانها للصلاح فيما بعد الموت»[٣]. وهذا التعريف يركّز على الجانب العمليّ من الدين، ولا يُشير إلى الجوانب العقديّة التي تقدّم رؤيةً للوجود، وهذا ما سيتلافاه إخوان الصفا في تعريفهم للدين عندما قالوا: الدين «شيئان اثنان: أحدهما هو الأصل وملاك الأمر، وهو الاعتقاد في الضمير والسرّ، والآخر هو الفرع المبنيّ

---

[١] المناوي، محمّد عبد الرؤوف: التوقيف على مهمّات التعاريف، ص٣٤٤.

[٢] الجرجاني، عبد القاهر، معجم التعريفات، م. س، ص٩٢.

[٣] ابن حيّان، جابر، مختار رسائل، ص١٠٨.

عليه القول والعمل في الجهر والإعلان»[١]، فهذا التعريف أكثر توازنًا، وهو ينظر إلى الجانبين النظريّ والعمليّ في الدين ولا يهمل أحدهما لصالح الآخر.

ومن المعاصرين، نجد لدى مرتضى مطهري التفاتةً رائعةً عندما عرّف الدين على أنّه الفطرة ذاتها، والفطرة دين واحد وهو الإسلام، وهذا يعني أنّ الأديان الأخرى ليست فطريّة ولا طبيعيّة، بل هي معتقدات مصطنعة. يقول: «إنّ القرآن لا يعترف بأديان، بل بدين واحد؛ ولذلك فإنّك لن تجد في القرآن الدين في صيغة الجمع، لأنّ الدين فطرة، الدين طريق، الدين حقيقة في طبيعة الإنسان.. وتعاليم جميع الأنبياء مبنيّة على أساس إحياء ذلك الحسّ الفطريّ وتربيته. إن ما يعرضونه هو هذه الفطرة الإنسانيّة»[٢].

وبناء على كلّ ما تقدّم يمكن تعريف الدين، في صيغة مجملة، على أنّه منظومةٌ شاملةٌ تتضمّن رؤيةً للوجود والمبدأ والمصير، ونظامًا تشريعيًّا وأخلاقيًّا كاملًا لحياة الإنسان في علاقته بذاته وبالآخرين وبالله، بشكلٍ منسجمٍ مع الطبيعة في بُعديها الخاصّ والعامّ. أمّا مصدره، فهو الله، سبحانه وتعالى، وتبعًا لذلك، فإن رسالة الأنبياء جميعًا واحدة، في مضمونها. أمّا الأديان الأخرى، فهي اختراع بشريٌّ وخروج عن دين الله حدث بشكل متأخّر، وهدفه محاكاة الدين الحقيقيّ، ولكن في اتجاه معاكس.

٥- الدين والتديّن

على أساس التعريفات السّابقة للدين، يمكن التمييز بين قسمين كبيرين من الأديان: الأوّل، هو دين التوحيد الذي جاء به الأنبياء (Religions prophétiques)، ومثاله الإسلام، بمعناه الاصطلاحيّ، والذي كان الدين التوحيديّ الخاتم، وكذلك المسيحيّة واليهوديّة في نسختيهما الأصليّة. ورسالات

---

[١] إخوان الصفا، الرسائل، ج٣، ص٤٢٢.

[٢] مطهّري، مرتضى، الفطرة، ص١٦-١٧.

التوحيد دين واحد؛ لأنّ مضمونه واحدٌ وإن تعدّدت رسله، فالجميع يقول إنّ الله واحد وأزليّ وعالم وقادر، وهو الذي خلق العالم «لا من شيء»، وأرسل رسله إلى الناس ليبيّنوا لهم حقيقة الألوهيّة ويوضّحوا لهم الأحكام والتكاليف الموضوعة في ذمّتهم ويحذّروهم من الحساب في العالم الآخر.. والثاني، هو الأديان الوضعيّة (Religions positives) التي تنقسم إلى نوعين أساسيّين: الأوّل، هو الديانات الوثنيّة (Religions païennes) التي تعتقد بالأوثان وتعتبرها شفيعةً إلى الإله الأعلى الذي لا تنكره، وهذه هي ديانة العرب قبل الإسلام. والثاني، هو الأديان الصوفيّة (Religions mystiques) التي تعتقد بالولادة والتثليث والحلول والجبر والتناسخ، ومثالها البراهمانيّة والبوذيّة والزرادشتيّة..

وإذا كانت الفوارق هائلة بين دين التوحيد والديانات الوضعيّة، فإنّ ذلك يمكّننا من معرفة المعتقدات المتسرّبة من تلك الديانات إلى دين التوحيد، كما هو الأمر بالنسبة إلى اليهوديّة والمسيحيّة بشكل واضح، وحتى بالنسبة إلى الإسلام نفسه، من خلال التيّارات الباطنيّة والمغالية.

والدين مهما كان نوعه يختلف عن التديّن. وليس صعبًا التمييز بين الاثنين من منظور فلسفيّ، غير أنّه من زاوية إناسيّة - أنثروبولوجيّة يوجد خلط بين الجانبين. يحاكم الباحث الإناسيّ الظاهرة الدينيّة عادة على أساس ما تتمّ ملاحظته من سلوك لدى الذين يظهرون قدرًا من التديّن، لا على أساس مقولات الدين نفسه، بل إنّ الكثير من الفلاسفة والكتّاب الغربيّين وقعوا في هذا الفخّ في موقفهم من الإسلام، وذلك عندما حاكموه من خلال سلوك بعض المسلمين، فاعتبر هيغل، مثلًا، أنّ الإسلام دين تعصّب وتدمير، بناءً على سلوك العثمانيّين في أوروبا[١].

يبقى التديّن ممارسة لتعاليم الدين دون اعتبار للتغيّرات الحاصلة في نمط الحياة، وهو ليس الدين نفسه. وسلوك الإنسان المتديّن، سواء أكان فردًا أو جماعة،

---

[١] هيغل، محاضرات فلسفة الدين، م.س، ص١٧١.

يعكس محاولة للتمسّك بالدين، لكن تلك المحاولة قد تقترب من معايير الدين العليا، وقد تبتعد قليلًا أو كثيرًا.

والتمييز بين الدين والتديّن هو ما يجعل نقد التديّن يختلف عن نقد الدين في مجالات علم الاجتماع والإناسة، ويحصر نقد الدين في ذاته، بالمجالات الفكريّة والعلميّة. وهذا يعني أنّ مقولة «الإصلاح الدينيّ» قد تعني، أحيانا، نقد التديّن، لكنّها قد تعني أحيانًا أخرى نقد الدين. وتحديد موضوع النّقد يظهر من خلال خطّ سير الكاتب والمنهج الذي يتّبعه.

ثانيًا: المعرفة الدينيّة

١- تعريف المعرفة الدينيّة

كما أنّ التمييز بين الدين والتديّن مهمّ من أجل الموضوعيّة العلميّة، فإنّ التمييز بين الدين والمعرفة الدينيّة مهم، من الناحية المنهجيّة والإبستيميّة، فيوجد فرق بين «الدين» في ذاته وبين ما اصطلح على تسميته بـ«المعرفة الدينيّة» أو فهم الدين، وهو تمييز يستلهم المنهج الكانطيّ في التفريق بين النومان والفينومان، أو بين «الشيء في ذاته» و«الشيء لذاتنا»[١]. والخلط بين الاثنين قد يعني إطلاق تقويماتٍ خاطئة للدين من خلال تصوّرات الإنسان عنه. وقد يكون ذلك سببًا لتمرير مغالطات لا تنصف الدين، بل تطمس مفاهيمه الأصليّة لصالح قراءاته البشريّة.

وبعد أن اتّضح لنا مفهوم الدين من زوايا مختلفة لغويّة وفلسفيّة واجتماعيّة ونفسيّة ودينيّة، يحتاج مفهوم المعرفة الدينيّة، بدوره، تحديدًا لماهيّته وإحاطة بخصائصه وحدود الوصل والفصل بينه وبين الدين والتداعيات الممكنة لذلك على الوعي الديني العام.

تعني المعرفة الدينيّة التصوّرات والرؤى والمعارف التي يكوّنها الإنسان حول

---

[١] سروش، عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص٢٩.

الدين، فهي تمثّل قراءة للدين، وقراءة الدين تختلف عن الدين نفسه، اختلاف «الشيء لذاتنا» عن «الشيء في ذاته»، وهو شيء يشبه التمييز بين الواقع ورؤيتنا له.

يعبّر الدين عن نفسه من خلال نصوصه الأساسيّة، وفي حالة الإسلام فإنّ القرآن وسنّة المعصومين هما اللذان يُعبّران عنه، أمّا التفاسير والتأويلات والقراءات، فهي التي تسمّى بالمعرفة الدينيّة.

والمعرفة الدينيّة ليست واحدة، بل يمكن التمييز فيها بين الضروريّ والممكن، أي أنّ ثمّة في الدين ما لا اختلاف في فهم معانيه، وهو ما يسمّى «المعلوم من الدين بالضرورة»، وثمّة ما يمثّل مادّة اختلاف بين الاتجاهات والمذاهب المتعدّدة داخل الدين الواحد. والممكن في المعرفة الدينيّة هو ما يبقى نسبيًّا يحتمل الصواب كما يحتمل الخطأ في فهم الدين.

وعلى هذا الأساس، تملك المعرفة الدينيّة «هويّة ثابتة» وأخرى «متحوّلة»، والهويّة الثابتة قد تكون مشتركةً بين جميع أتباع الدين الواحد، وقد تكون خاصّةً بكلّ مذهب داخل الدين، وهي تملك امتدادًا تاريخيًّا لا تطمسه الاجتهادات المختلفة، غير أنّ الهويّة الثابتة للمعرفة الدينيّة لا تمنع من الظهور المتواتر لقراءات وتفسيرات جديدة قد تكون إحياء لقراءات قديمة كانت مهملة، وقد تكون شيئًا جديدًا تمامًا.

والمعرفة الدينيّة، على هذا النحو، جهد بشريّ متراكم وممتدّ ومتحرّك في التاريخ، الهدف منه فهم الدين وتصحيح رؤية الإنسان له بشكل مستمرّ، فإذا كان الدين ثابتًا، فإنّ المعرفة الدينيّة في قسم منها متغيّرة تبعًا لتغيّر وعي الإنسان ورؤيته المتجدّدة، والتي لا تتوقّف عن تطوير نفسها. والمعرفة الدينيّة بهذا الاعتبار ليست إلّا فرعًا من فروع المعرفة الإنسانيّة، وهي بلا شكّ ليست شيئًا إلهيًّا ولا مقدّسًا بما أنّها نتاج للعقل الإنسانيّ، ورؤية ذاتيّة قابلة للخطأ.

وعندما يكون المقصود بالدين الإسلام، فإنّه يقول عن نفسه إنّ جوهره

إلهيّ ومقدّس وكامل وحقّ: ﴿**وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ**﴾ (البقرة:١٤٩). وإذا كان الدين في ذاته حقًّا، فإنّه لا بدّ أن يكون كاملًا لا يحتاج إلى من يكمّله ولا إلى معرفة خارجيّة تتمّمه: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**﴾(المائدة:٣).

لكن تفسيرات الدين وتأويلاته، التي تمثّل الجانب المعرفيّ فيه، قد تكون مشبعة بعناصر الذاتيّة، ما دام المفسّر لنصوصه أو المؤوّل لها غير معصوم.

ليست المعرفة الدينيّة في دائرة الممكن (خارج دائرة الضرورات والبديهيّات النصّيّة) مقدّسة ولا كاملة ولا ثابتة، كما هو شأن الدين والمعرفة الدينيّة في دائرة الضرورة، بل إنّها بشريّة ومتغيّرة.

٢- مناهج القراءة

تختلف المعرفة الدينيّة باختلاف المناهج المعتمدة في تفسير النّصوص الدينيّة وتأويلها. وقد شهدت هذه المناهج تحوّلات عديدة، ففي المرحلة المتقدّمة اشتهر منهجان أساسيّان في تفسير القرآن: الأوّل، هو التفسير الروائيّ، والثاني هو التفسير بالرأي، والتفسير بالرأي الذي يُسمّى بالتفسير العقليّ أيضًا، كان في الغالب تفسيرًا مذهبيًّا.

ومع بداية الحداثة الغربيّة، ظهرت مناهج جديدة في قراءة الكتاب المقدّس، مثل مقارنة الأديان والهرمينوطيقا.. قبل أن تظهر مناهج أخرى مثل الانثروبولوجيا والبنيويّة والتاريخانيّة والتفكيك.. وهذا ما دفع بعض المفكّرين إلى اجتراح مناهج مستقلّة من أجل قراءة نصوص الدين على أسس علميّةٍ بعيدًا عن محاذير المناهج الغربيّة التي وجدت بالأساس من أجل قراءة نصوص بشريّة.

ولأجل ذلك تختلف المعرفة الدينيّة باختلاف المناهج المتّبعة، بل إنّها لا تخلو

من النّظرة الخاصّة بالقارئ أو المفسّر بسبب العوامل الذاتيّة والمسبّقات الدينيّة أو المتبنّيات الفكريّة أو المناخ الثقافيّ المحيط[١]. يختلف تفسير القرآن في القرن العشرين عن تفسيره في القرن العاشر، تمامًا كما يختلف التفسير السنّيّ عن التفسير الشيعيّ، وتفسير المشرقيّ عن تفسير المغربيّ، وقراءة المؤمن عن قراءة الوضعيّ..، وهذا يعني تدخّل العلوم والمعارف العامّة والخاصّة والثقافة السائدة بكلّ عصر في فهم الإنسان للدين.

ورغم أنّ المناهج الغربيّة في قراءة النّصوص لا تخلو من مطبّات بسبب نزعتها الذاتيّة وإيمانها بحرّيّة القارئ أو المفسّر في إضفاء ما يشاء من المعاني على النصّ، إلّا أنّها تجد رواجًا واسعًا في الأوساط الثقافيّة والأكاديميّة، والمبرّر لذلك هو الحاجة لإعادة بناء المعرفة الدينيّة على أسسٍ جديدةٍ تأخذ بعين الاعتبار التقدّم الذي أحرزته الإنسانيّة في مختلف الميادين العلميّة.

ربما كان المسلمون أكثر الأمم ارتباطًا بدينهم، غير أنّ فهمهم له يحتاج نقدًا جذريًّا وصولًا إلى تجديده في مستويات متعدّدة، اعتقاديّة وتشريعيّة، وهذا ما يمثّل تحدّيًا من أجل تجاوز الكثير من الرؤى والممارسات الجدليّة.

وبكلمة أخرى، ينبغي أن لا تتحوّل قراءات العلماء والمتكلّمين والمفسّرين السابقين للدين إلى نصوص دينيّة مقدّسة غير قابلة للنّقد والمراجعة وحتّى التجاوز، فقد أصبحت الكثير من المؤلّفات مجرّد شروح لتلك المدوّنات الفقهيّة أو التفسيريّة أو الكلاميّة، بينما المطلوب هو إنتاج معرفة جديدة حول الدين، وتكثيف الجهود في الوصول إلى غايات النصّ واستنباط معانيه وأحكامه من خلال استثمار المناهج والعلوم والمعارف الكونيّة الجديدة والمناسبة. وهذا هو جوهر عمليّة الاجتهاد التي تؤكّد عليه البحوث المعرفيّة في مجال الدّراسات الدينيّة. فالاجتهاد

[١] وكيلي، ولاء، الحوار حول الدين والسياسة في إيران، الفكر السياسّي لعبد الكريم سروش، سلسلة الإسلام والإنسانيّة، ص٣١.

يعني فيما يعنيه استمراريّة عمليّة النظر في الأدلّة والنّصوص لاستنباط المعارف الدينيّة في مختلف المجالات: العقديّة الفكريّة، أو القيميّة الأخلاقيّة، أو الفقهيّة القانونيّة، فما وصل إليه العلماء السّابقون من معارف في هذا السّياق لا يحول دون تجدّد النّظر والاستنباط.

والتّعاطي مع كلّ المعارف الدينيّة، على أنّها جزءٌ من الدين، ومحاولة المساواة بينها وبين القرآن والسنّة في مصادرها الموثوقة، يسقطنا في محاذير كثيرة، منها: تقديس لتراث بشريّ، ونقله من مجرّد نصوصٍ ثانويّةٍ إلى نصوص أوّليّة تهدّد القدرة على إنتاج معرفةٍ جديدة. والمحذور الآخر الذي يترتّب عليه تقديس التفاسير والقراءات البشريّة للدين، هو الخشية من إدخال ما ليس من الدين فيه، فتصبح الآراء الخاصّة التي كتبها مفسّرون ومتكلّمون وفقهاء جزءًا من الدين وينبغي أنْ لا تمسّ، وهذا ما قد يحوّل كلّ ممارسة نقديّة لآراء العلماء السابقين أو اللّاحقين، في مختلف تخصّصاتهم، إلى تشكيك في الدين نفسه، ويبرّر بالتالي مصادرة الرأي المختلف.

وفي المقابل، إنّ القراءات الجديدة التي أعرضت عن القراءات التراثيّة والمحاولات التأصيليّة لقراءة معاصرة حوّلت المعرفة الدينيّة الممكنة إلى أداةٍ لإغلاق النّصّ وفرض مسبقاتٍ جديدة عليه بعد إزاحة التفاسير والتأويلات القديمة المتراكمة حوله، فما دام فهم النّصّ يتأثّر بالبيئة الثقافيّة والمعطيات المعرفيّة والمسبّقات الذاتيّة، فإنّه من الممكن أن تأخذ التأويلاتُ والتفاسيرُ الجديدة الدّينَ إلى مكان آخر لا يقصده ولا يريده. فالثقافة والعلوم الوضعيّة متغيّرة وليست ثابتة، وهي لذلك ليست يقينيّة ما دام اليقين العلميّ لم يعد موجودًا حتى داخل العلوم نفسها، خاصّة بالنسبة للعلوم الإنسانيّة، وهو ما يفسّر تصحيح مساراتها في كلّ مرّة.

وعلى هذا الأساس، يمكن التمييز بين ثلاثة أصناف من القراءات الدينيّة: الأول، هو القراءات التأصيليّة التجديديّة، وسنأخذ ما قدّمه محمّد باقر الصدر

مثالًا عنها. والثاني، هو القراءات التأويليّة، وسيكون نموذجها أفكارَ عبد الكريم سروش. والثالث، هو القراءات الوضعيّة وسنأخذ رؤية حسن حنفي مثالًا عنها. ولا شكّ في وجود ممثّلين كثيرين لكلّ صنف من هذه القراءات، لكن سنكتفي بهذه النماذج الثلاثة.

وسيكتشف القارئ أنّ القراءتين التأويليّة والوضعيّة انقلبت على الدين نفسه وضروراته، وبالتالي شكّلت تجاوزًا للنّصّ، واتّخاذه مطيّةً لتقديم وعرض منظومات فكريّة أخرى بعيدة كلّ البُعد عن المعرفة الدينيّة الأصيلة.

٣- نماذج من القراءات الدينيّة

القراءات الدينيّة هي نفسها المعارف الدينيّة التي ينتجها عقل الإنسان، وهو يفهم النصّ الدينيّ، لكن هذه القراءات ليست موضوعيّة دائمًا، بل قد تكون شديدة الذاتيّة. وتُحدّدُ المناهج المستخدمة في قراءة النّصّ مدى ضيق العنصر الذاتيّ أو اتّساعه، ومن هنا اختلفت قراءة التأصيليّين التجديديّين عن قراءة التأويليّين والوضعيّين، فإذا كان التأصيليّون التجديديّون قد استطاعوا، في كثير من الحالات، تقديم مناهج جديدة، مكّنتهم من تقديم قراءاتٍ لا تتجاوز ما هو ضروريّ في النصّ الدينيّ، ولكنّها في الوقت نفسه تتحرّر إلى حدّ كبير من القراءات التراثيّة الخاضعة في الغالب لخلفيّة القارئ أو المفسّر المذهبيّة أو الإيديولوجيّة، فإنّ القراءات التأويليّة والوضعيّة لا تتردّد في اقتحام النصّ الدينيّ نفسه من أجل تجاوزه، وتعبيد الطريق لتقبُّل منظوماتٍ فكريّة أخرى يعتقد التأويليّون والوضعيّون أنّها المخرج الوحيد للإنسان العربيّ والمسلم من حالة التردّي التي يعيش فيها، ولكنّها في الواقع ﴿**كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا**﴾. وسنبيّن ذلك في ردود على هاتين القراءتين للدين.

وهنا لا يمكن تقديم أكثر من نموذج واحد عن كلّ اتجاه في المعرفة الدينيّة،

لكنّنا نعتقد أنّ كل نموذج من النماذج الثلاثة، التي سنقدّمها، يعكس بقوّةٍ ماهيّة الاتّجاه الذي يمثّله، بما أنّ أصحابها هم الأكثر تأثيرًا في المشهد الفكريّ خلال العقود الأخيرة، وهذه الأسماء هي: محمّد باقر الصدر ممثّلًا للتيّار التأصيليّ التجديديّ، وعبد الكريم سروش ممثّلًا للتّيار التأويليّ، وحسن حنفي ممثلًا للتيّار الوضعيّ.

أ- القراءات التأصيليّة التجديديّة: محمّد باقر الصدر نموذجًا

ظهرت خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين قراءاتٌ تجديديّةٌ عديدة للنصّ الدينيّ، كما هي حال نظريّات السيّد محمّد باقر الصدر التي اتّسمت بالدقّة والوضوح المنهجيّ والشّموليّة، وهو ما يُبرّر التركيز عليها.

كتب الصدر بأسلوب السّهل الممتنع، وتناول أصعب الموضوعات الفكريّة والفلسفيّة متنقّلًا بين مفاهيمها من الأبسط إلى الأشد تعقيدًا. ومن الناحية المضمونيّة، استطاع الصدر أن ينتقل بالفكر الإسلاميّ من موقع الدّفاع إلى موقع الهجوم؛ حيث استطاع أن يوضّح الخلل الكامن في الكثير من تفاصيل المنظومات الغربيّة في الفلسفة والاجتماع والاقتصاد وغير ذلك. وفي ذلك كلّه، أراد الصدر أن يطرح الإسلام بديلًا حضاريًّا شاملًا.

ويمكن التركيز في مشروع باقر الصدر التجديديّ على نقطتين: الأولى، تتعلّق بالمنهج، والثانية خاصّة بالموضوع الكلاميّ، حيث لا يتّسع المجال في هذه المساحة المختصرة لتناول الجوانب المختلفة لإنتاجاته.

يمكن القول إنّ المنهج الذي اقترحه باقر الصدر هو الذي أحدث تلك النقلة المعرفيّة الهائلة، فقد رفض التفسير التجزيئيّ للقرآن الذي يفسّر القرآن بشكل مجزّأ ومشتّت، ما يسمح بتدخّل العناصر الذاتيّة بقوّة في تفسير النصّ، وقدّم منهجًا جديدًا سمّاه التفسير الموضوعيّ.

ومصطلح الموضوعيّة ليس المقصود به المقابل للذاتيّة، وإنّما المقابل للتجزيئيّة. والمنهج الموضوعيّ في التفسير يجعل صاحبه مرتبطًا بالواقع، بعكس المناهج التجزيئيّة والبنائيّة مثلًا.. ولكن ليس من أجل التبرير له، وإنّما من أجل معالجة قضاياه ومشاكله. فالمفسّر الموضوعيّ يختار موضوعًا، المفترض فيه أنّه يشّكل همًّا فكريًّا أو واقعيًّا حيًّا، ويحيط به من خلال معطياته الفكريّة والواقعيّة، ثمّ يعرض هذا الموضوع على القرآن من خلال تجميع الآيات المرتبطة به من قريب أو بعيد من أجل فهمها بكلّ مترابط ومتناسق.

فهو يستهدف بالأساس تحديد الموقف النظريّ للقرآن الكريم من مختلف القضايا المطروحة، ويوضّح الصدر هذا المنهج الذي صاغه في كتابه «السنن التاريخيّة في القرآن» بقوله: «لا يبدأ -المفسّر الموضوعيّ- عمله من النّصّ بل من واقع الحياة العقائديّة أو الاجتماعيّة أو الكونيّة، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنسانيّ حول ذلك الموضوع من مشاكل وما قدّمه الفكر الإنسانيّ من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخيّ من أسئلة ومن نقاط فراغ، ثمّ يأخذ النّص القرآنيّ، لا ليتّخذ من نفسه بالنسبة إلى النصّ دور المستمع والمسجّل فحسب، بل ليطرح بين يدي النصّ موضوعًا جاهزًا مشرّبًا بعددٍ كبير من الأفكار والمواقف البشريّة، ويبدأ مع النصّ القرآنيّ حوارًا على شكل سؤال وجواب، المفسّر يسأل، والقرآن يجيب»[١].

التفسير الموضوعيّ إذًا هو استنطاق للقرآن حول موضوع محدّد بعد الإحاطة به واقعيًّا ونظريًّا، ومن خلال التحاور مع كلّ آيات القرآن، وهو بعبارة أخرى تخلٍّ عن النّظرة الفوقيّة المتعالية في النّظر إلى الحياة وفهمها لصالح نظرة محايدة تدّعي إحياء النصّ القرآنيّ وتجعله حاضرًا بقوّة في الوعي والممارسة.

وعلى هذا الأساس، يقف التفسير الموضوعيّ في الجهة المقابلة للتفسير

[١] الصدر، محمد باقر، السنن التاريخيّة في القرآن، ص٤٣.

التجزيئيّ عندما يعمل على قطع الطريق عن أيّ قراءة ذاتيّة للنصّ القرآنيّ ولا يترك فرصةً للمسبقات الإيديولوجيّة أو المصالح السياسيّة للتدخّل في تحديد المعنى، فالقرآن نفسه هو من يحدّد المعنى بما أنّه يقف موقف المسؤول في مقابل المفسّر الذي يأخذ دور السائل.

وهذه الاستراتيجيّة في التفسير والقراءة لا تريد تحويل القرآن إلى السيّد فحسب، بل إنّها، فوق ذلك، تمكّننا من إنتاج نظريّات إسلاميّة في مختلف المجالات، كالاقتصاد، والسياسة، والأخلاق، وغيرها، وهي نظريّات لها ضرورتها الملحّة في واقع معاصر يزداد تعقيدًا، بحيث يمكن تقديم حلول إسلاميّة حقيقيّة لكلّ الاستفهامات النظريّة وكل الأسئلة الواقعيّة دون أن يمنع ذلك من الإفادة من ثقافة العصر وتقنياته، وهذا شيء بديع، لكنّه يحتاج من يستوعب النظريّة ويكون مؤتمنًا على قيمها من أجل نجاح التطبيق على أرض الواقع.

لكنّ التفسير الموضوعيّ، من جهة أخرى، يحتاج إلى الاهتمام بشكل أوسع بتفسير النبيّ وحامل الرسالة للقرآن، فهو المخاطب الأوّل به، وهو الأعلم بمدلولاته ومعانيه. وفي الوقت نفسه، يحتاج إعطاء مقاصد الإسلام وقيمه حقّها في توجيه الفهم وتصحيح الوعي، حتى لا يقع المفسّر الموضوعيّ في مَا وقع فيه البنيويّون الذين يبدون ارتباطًا بحرفيّة النّصّ، ما يمنع من الإفادة من كثافة الدلالة.

طبّق الصدر منهجه الموضوعيّ ببراعة كبيرة في عدّة مجالات فلسفيّة وكلاميّة واقتصاديّة، وسنقتصر هنا على تقديم نموذج واحد من تلك التطبيقات، وهو النموذج الكلاميّ. قرأ الصدر المسألة العقائديّة بشكلٍ شموليٍّ ومتكامل، ثمّ ربطها بفلسفة التاريخ، لتكون أصول الدين الخمسة محدّدات لحركة التاريخ وقاعدة للنظام الاجتماعيّ[١] من زاوية قرآنيّة.

---

[١] بن علي، الأسعد: التَّجديد الكلاميّ عند الشَّهيد محمد باقر الصَّدر: قراءة في المعالم المنهجيَّة، مجلّة المنهاج، العدد ٣٠، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

يثبت الصدر الأصول الخمسة للدين التي تشكّلت تاريخيًّا داخل المدرسة الإماميّة؛ التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة والمعاد، فهو لا يُناقش في صواب اعتمادها ولا يزيد ولا ينقص فيها، ولكنّه يُعبّئها بمضامين جديدة، ويثبت أصل التوحيد، التنزيه المطلق للذات الإلهيّة، من خلال قراءةٍ موضوعيّةٍ للنصوص القرآنيّة تنتهي إلى نفي التجسيم وكل ما يلزم عنه، من نسبة الحركة، والمكان، والامتداد، والصعود، والنزول، والظهور، والرؤية...، بل إنّه يجعل الذات الإلهيّة مثلًا أعلى مطلقًا للإنسان في مقابل المثل العليا المحدودة والمنخفضة التي تتّخذها الوثنيّات المختلفة، والتي تتبنّاها أنظمة طاغوتيّة عادة. والله سبحانه وتعالى، بما هو مطلق، هو الذي يقدّم للإنسانيّة خطَّ سير متصاعد، فهو مثلٌ أعلى مفارقٌ للتاريخ، وهو بذلك يعطي للإنسان رؤيةً علميّةً للواقع وقوّة دفع لا تتوقّف من حيث الكم ومن حيث الكيف، فهو يدفع المسيرة الإنسانيّة في خطّ التوحيد من ناحية، ويحلّ الجدل الداخليّ للإنسان بين متطلّبات الغريزة وتعاليم الدين من ناحية أخرى.

ويدخِل الصدر في حسابه عامل الزمن وتأثيره في تطوّر الوعي التوحيديّ لدى الإنسانيّة، والذي بلغ ذروته مع ظهور الإسلام، عندما استطاع الإنسان الوصول إلى أعلى درجات التنزيه للذات الإلهيّة، وأدرك أنّه تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾(الشورى:١١).

والعدل بما هو صفة فعل للذات الإلهيّة، هو الأصل الثاني الذي له أهمّيّته في تأكيد عدالة الذات الإلهيّة، التي تقتضي التكليف والعلم بكلّ ما يصدر عن المكلّفين من أعمال ووجود حساب وثواب وعقاب في العالم الآخر. وكما هي حالة التوحيد، يحمل أصل العدل بُعدًا اجتماعيًّا مؤكّدًا يحرّك الإنسان بعيدًا عن ممارسات الظلم ويجعله أقرب إلى إقرار الحقوق وإنصاف الآخرين.

أمّا النبوّة، فهي صلة الوصل بين الناس والله بما هو المثل الأعلى الذي

يوجّه أعمال الإنسان من أقوال وأفعال من أجل تنظيم حياته بشكل صحيح وتحقيق السعادة الأخرويّة. ولا يهمل الصدر الإشارة إلى تكامل النبوّات المبشرة بالتوحيد[١]، فالرسالات النبويّة التي تحمل مضمونًا توحيديًّا واحدًا راكمت الوعي بالحقائق الوجوديّة إلى أن جاء الإسلام وأنهى وجود الوثنيّة في كلّ مكان وصل إليه.

وتمثّل الإمامة الأصل الرابع الذي يمثّل امتدادًا للنبوّة في مهامها الإرشاديّة والقياديّة للأمّة المؤمنة. والإمامة وفق منهج الصدر الموضوعيّ الترابطيّ «واحدة في الجميع بمسؤوليّاتها وشروطها، فيجب أن تنعكس انعكاسًا واحدًا في شروط الأئمةعليهم السلام وأدوارهم، مهما اختلفت أدوارهم الطارئة بسبب الظروف والملابسات، ويجب أن يشكّل الأئمّة بمجموعهم وحدةً مترابطةَ الأجزاء، ليواصل كلّ جزءٍ من تلك الوحدة الدّور للجزء الآخر ويكمله»[٢].

أمّا المعاد، فإنّه يمنح الإنسان الشعور بالمسؤوليّة ويقدّم الضمانات الموضوعيّة لالتزام الإنسان في حياته مع نفسه ومع الآخرين ومع الله. وكلّما قوي إيمانُ المكلّفِ بالجزاء، كان ذلك محرّضًا على قوّة الالتزام بأحكام الدين وقيمه، فهو يقدّم الطاقة الضروريّة لحركة الإنسان التكامليّة.

وهذه الأصول الخمسة، تمثّل مركّبًا يقدّم صورةً متعدّدة الأبعاد للمثل الأعلى وموقعه في بناء العلاقة الاجتماعيّة بصيغتها الرباعيّة: الله والإنسان والطبيعة والإنسان[٣].

---

[١] بن علي، الأسعد، التجديد الكلامي عند الشهيد الصدر، م.س، ص٧٥.

[٢] الصدر، محمد باقر، أهل البيت، تنوع أدوار ووحدة هدف، ص١٤٢.

[٣] الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، ص١٩٩.

ب- نقد القراءات التأويليّة: عبد الكريم سروش نموذجًا

استعادت القراءات التأويليّة حضورها طوال العقود الماضية من خلال عددٍ كبير من المشاريع الفكريّة التي لم تتعامل مع التراث الذي كُتب حول النصّ الدينيّ في القرآن والسنّة فقط، بل تجاوزته إلى النصّ القرآنيّ ذاته، من أجل مقاربة مفاهيم الوحي والنبوّة بعيدًا عن الثابت في الهويّة التاريخيّة للمعرفة الدينيّة، فيما سمّي بالتأويليّة الجديدة.

فهي محاولات تختلف جذريًا عن القراءات التأصيليّة التجديديّة التي استهدفت تعميق الوعي بالنّصّ الدينيّ واجتراح مناهج جديدة تحقّق إنتاج نظريّات مختلفة تحمل أساسًا إسلاميًّا لمواجهة تيّارات الفكر الوضعيّ في الغرب. واختلافها يكمن في تقديم قراءاتٍ تأويليّةً لظاهرة الوحي والنبوّة من أجل التشكيك في مفهومهما المتداول والاتجاه نحو اعتبار الإسلام دينًا وضعيًّا لا يختلف عن بقيّة الأديان الوضعيّة، ويمكن اعتبار عبد الكريم سروش ومجتهد شبستري وآخرين، أهمّ القادة الفكريّين لهذا الاتجاه.

ولا شكّ في أنّه من غير الممكن استيعاب كلّ تلك التنظيرات في هذه المقالة؛ ولأجل ذلك سيتم التركيز على النموذج الذي قدّمه عبد الكريم سروش، والذي يشترك مع بقيّة القراءات التأويليّة في مصادر الإلهام التي يستقي منها، فما يجمع كلّ هؤلاء هو جذورهم الإسلاميّة قبل أن يختاروا استعادة القراءة التأويليّة القديمة للدين ومدّ خيوطها حتى النهاية.

يطرح التأويليّون الجدد أزمة الكلام القديم مبرّرًا لتقديم بدائل كلاميّة مختلفة فيما سمي بعلم الكلام الجديد. لا شكّ أنّ الكلام القديم ولد متأثّرًا بالبيئة الثقافيّة والمعرفيّة التي كانت سائدة، والتي كانت متأثّرة بأفكار ومعتقدات واردة من بيئاتٍ دينيّةٍ مختلفةٍ بعد دخول أعداد كبيرة من الناس إلى الإسلام من قوميّات

وأديان مختلفة، يهوديّة ومسيحيّة ومجوسيّة وبوذيّة وغيرها، بل إنّ الفلسفة اليونانيّة كان لها تأثيرها بعد ترجمة الكثير من أعمال فلاسفتها.

وبسبب ذلك، يحتاج الكلام القديم إلى إعادة قراءة من أجل تصويب الكثير من الاعتقادات المذهبيّة التي لا أصالة لها في الإسلام، مثل: التجسيم، الظهور، الجبر، الإرجاء، التكفير.. واستكشاف الأبعاد الاجتماعيّة والروحيّة للمنظومة الكلاميّة، وتعميق الدّور الريادي لعلم الكلام في الدّفاع عن الهوية الحضاريّة للأمة الإسلاميّة. غير أنّ التأويليّين الجدد لم يُبرهنوا على أنّ هذا هو هدفهم.

بل إنّنا نزعم أنّ الاتجاه التأصيليّ التجديديّ في المعرفة الدينيّة هو الذي فعل ذلك، خاصّة داخل المدرسة الإماميّة. وعندما يُهمل الاتجاه التأويليّ ما أنجزه القادة الفكريّون لهذا الاتجاه التجديديّ إلى حدّ كبير، فإنّ هذا يؤكّد أنّ لديهم أهدافًا معرفيّة أخرى لا تلتقي مع هذا الاتجاه.

كان سروش قريبًا من علي شريعتي ومرتضى مطهّري، وشغل مناصب عليا في الدولة الإيرانيّة. كانت اهتماماته في البداية تتركّز حول نقد الماركسيّة وفلسفة العلم. ومنذ سنة ١٩٨٩م بدأ سروش ينشر مقالات حول أفكار القبض والبسط في الشريعة، أثارت جدلًا واسعًا ونقاشًا حادًا بين مؤيّد ومعارض، ثمّ جمعت تلك المقالات بعد ذلك في كتاب حمل العنوان نفسه «القبض والبسط في الشريعة»، نقل إلى العربيّة.

يصف وجيه كوثراني الخلفيّة المعرفيّة لسروش بقوله إنّه: «متابع لأحدث الدّراسات الغربيّة في التاريخ وفلسفة العلوم وعلم المعرفة، وهو إضافة إلى ذلك ناشط ثقافيّ وسياسيّ ومتبحّر في علم الكلام والتفسير وأصول الفقه ومتذوّق لأدبيّات العرفان، ولعلّ ذلك ما دفعه إلى استمداد مفهومي «القبض» و«البسط» من الحقل الصوفيّ كعنوان لنظريّته، ساعيًا في ذلك إلى

إبراز خاصّيّة التحوّل والتغيّر التي تميّز المعرفة البشريّة ومن ضمنها المعرفة الدينيّة»[١].

لكنّ التأثير الصوفيّ والفلسفيّ الغربيّ يبدوان الأعمق في صياغة أفكار سروش. فهو يستخدم العدّة المعرفيّة العرفانيّة الموروثة والمناهج الفلسفيّة الغربيّة الواردة من أجل نقد النصوص الدينيّة ذاتها، حيث إنّه لا يكتفي بنقد الإنتاج المعرفيّ المتراكم حولها تاريخيًّا، ولا بالبحث في قراءات جديدة لتلك النصوص لا تمس جوهر المعتقد الإسلاميّ.

يستخدم سروش في قراءته للنص الدينيّ الإبستيمولوجيا التي يؤكّد أحد روّادها وهو غاستون باشلار على أنّ تاريخ العلم هو تاريخ أخطائه، ونظريّة غروفيتش حول الأطر الاجتماعيّة للمعرفة، ومفهوم البراديغم أو النموذج المعياريّ عند توماس هوبز.

وهو يستلهم التمييز الكانطيّ بين «الشيء لذاته» و«الشيء لذاتنا» في رؤيته التأويليّة المعرفيّة، فهو لا ينكر الفرق بين الدين والفكر الدينيّ أو بين النصوص الدينيّة وتفسيراتها، ويؤكّد أنّ المعرفة الدينيّة متحوّلة ونسبيّة؛ لأنّها مرتبطة بأشكال المعرفة الإنسانيّة الأخرى ومتأثّرة بها.

والخلط بين الدين والمعرفة الدينيّة لا يمارسه بعض المهتمّين بالمعرفة الدينيّة فقط، بل يفعله أيضًا الأنثروبولوجيّون الذين لا يميّزون كثيرًا بين الدين والتديّن، أي بين مقولات الدين في ذاته وممارسات بعض المنتسبين له.

عمل سروش على تحقيق ثلاثة أهداف في التّعامل مع النصّ الدينيّ: الأوّل، الأرخنة، وهو موضعة النّصّ الدينيّ في معانيه ضمن أفق الفهم التاريخيّ المتحوّل.

---

[١] كوثراني، وجيه: قراءة في القبض والبسط في الشريعة لعبد الكريم سروش، موقع www.mafhoum.com.

والثاني، الأنسنة، أي جعل الدين في خدمة الإنسان، واعتبار النصّ الدينيّ منتجًا تاريخيًّا. والثالث، فرض المعرفة الجديدة بالإنسان والمجتمع والطبيعة على من يتصدّون لصناعة المعرفة الدينيّة.

وللاستدلال على المسار الذي اختاره، استنجد سروش مرّة أخرى بالتمييز الكانطيّ في نظريّة المعرفة بين المعرفة القبليّة والمعرفة البعديّة. والمعرفة الدينيّة تعدّ معرفةً من الدرجة الثانية؛ لأنّها تأتي بعد النصّ، وبالتالي فإنّها معرفةٌ جمعيّةٌ ذات هويّة تاريخيّة نسبيّة ومتحوّلة.

ويؤكّد سروش على بشريّة المعرفة الدينيّة (بنحو مطلق دون تمييز بين ثوابت هذه المعرفة ومتغيّراتها)، ويرى أنّ حالها حال بين باقي المعارف العلميّة والفلسفيّة؛ لأنّها خاضعة مثلها للتبديل والتغيير بسبب بنيتها المتغيّرة، فالمعارف الفلسفيّة والعلميّة مرتبطة بالأفق التاريخيّ للإنسان، والمعرفة الدينيّة لا تختلف عنها، وهنا يعتبر سروش أنّ أيّ تغيّر في معارف العصر العلميّة والفلسفيّة يستدعي تغيّرًا في المعرفة الدينيّة؛ أي أنّ إثبات المصدر الإلهيّ للدين في ذاته، لا يعني إنكار البعد التاريخيّ في البنية الدينيّة الكلّيّة، فالإنسان هو موضوع الدين ومجاله، والمطلق الدينيّ يعبّر عن نفسه من خلال تمثّلاته في الواقع الاجتماعيّ.

لكن سروش لم يقف عند هذا الحدّ، بل سرعان ما انتقل من الاكتفاء بقراءة النصّ إلى اعتبار النصّ الدينيّ ذاتِه كيانًا لغويًّا حاملًا لمضمون معرفيّ، وهو لذلك كيان تاريخيّ خاضع بدوره لضرورات التطوّر والتحوّل، فالنصّ يتأثّر بفهم القارئ مرّتين: مرّة عند تلقّيه وإدراكه، ومرّة عند التعبير عنه، أي أنّه يتأثّر عند تلقّيه داخل الذات وعند تمرير خارجها؛ لأنّ الشيء في ذاته لا يبقى هو نفسه بعد دخوله إلى الذات ثمّ خروجه منها، بل يصبح شيئًا آخر من منظور الذات المدرِكة، وهذا لا يعني إنكار وجود النصّ في ذاته، وإنّما تلوينه بلون الذات المدرِكة التي تتأثّر بالخصائص والمثيرات الكليّة التي تنتجها الذوات الأخرى وتمتزج فيما بينها

لتكوّن ذاتًا كلّيّةً ذات مضمون اجتماعيّ، وتمارس عملها عبر عمليّتي الإدراك والتعبير، أو الاستيراد والتصدير..

وميّز سروش بين الذاتيّ والعرضيّ في الدين، وهو بذلك ينتقل من التمييز بين الدين والمعرفة الدينيّة إلى التمييز بين شيئين داخل الدين نفسه. وهذا تعبير آخر عن جدليّة الثابت والمتغيّر في الدين نفسه، فهو يتصوّر أنّ الإعدادات اللغويّة والتاريخيّة والاجتماعيّة ساهمت في تكوين النصّ الدينيّ، وهي التي يُسمّيها أعراض الدين، فاللّغة العربيّة والثقافة القوميّة وأساليب الحياة والذوق الاجتماعيّ وقوّة العقل ودائرة الخيال والعادات والتقاليد كلّها تدخّلت لبناء النصّ الدينيّ في ذاته. وما هو ذاتيّ وجوهريّ في الدين يتجاوز هذه الأطر التي ظهر في سياقها؛ ولأجل ذلك لا بدّ من إخضاع هذه الأعراض، كما يُسميها، إلى مجهر العلوم الإنسانيّة من أجل فهمها واستكشاف قدرتها على الخروج من دائرتها الضيّقة إلى محيطها العالميّ وأفقها المستقبليّ[١].

وهو لذلك يتساءل: هل كانت ستبقى عرضيأّت الإسلام هي نفسها لو نزل القرآن بلغة أخرى؟ ويجيب بأنّه لا جدال في أنّ الإسلام لو نزل في اليونان أو الهند أو بلاد الروم بدل الحجاز لكانت عرضيّات الإسلام اليونانيّ أو الإسلام الهنديّ المتغلغلة إلى أعماق النواة المركزيّة تختلف اختلافًا كثيرًا عن الإسلام العربيّ.. تمامًا كما يختلف اليوم إسلام الإيرانيّ عن إسلام العربيّ، وإسلام الإندونيسيّ عن إسلام الهنديّ، بعد خضوع الدين لتفاعلاتٍ ثقافيّةٍ وتاريخيّةٍ عديدة[٢]..

وهذا التفاعل التاريخيّ هو الذي انتهى بالإسلام أن يكون القرآن والسنّة، بالمعنى المتعارف عليه، ليصبح حركةً تاريخيّةً، وهو ما يسمّيه سروش البسط التاريخيّ للتجربة النبويّة التي حصلت بشكل تدريجيّ ليصبح النبيّ، صلى الله عليه

---

[١] سروش، عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص١٨٩.

[٢] م.ن. ص١٩١.

وآله، محور حركة الأمّة وتتحوّل تعاليم الدين إلى انعكاس لتجربة النبيّ الباطنيّة والخارجيّة[١].

وهذا يعني أنّ التاريخ له بصمَته على تكوين الدين نفسه، وليس على قراءاته وتفسيراته فقط. «وكيفما كان، فإنّ هذه الحوادث والوقائع التاريخيّة رسمت بصماتها الواضحة على جسد الإسلام، حيث إنّ النبيّ تحرّك على مستوى تشييد نظام اقتصاديّ وسياسيّ وغير ذلك، وبالتالي صار في الإسلام نظامٌ اقتصاديٌّ وسياسيٌّ، وهذا الدين يمثّل عين التجربة الباطنيّة والخارجيّة المتكاملة للنبيّ»[٢].

وبسبب تعدّد القراءات والأفهام للنصوص الدينيّة انتقل سروش إلى الحديث عن «الصراطات المستقيمة»، أي أنّ تنوّع تفسيرات الدين تنتهي إلى ولادة التعدّديّة داخل الدين نفسه[٣].

لم يكتفِ سروش بنقد التفسيرات المتداولة للدين والوحي، بل أراد أن يقدّم تفسيره الخاصّ للدين، وهذا التفسير لا يرى في الدين شيئًا بسيطًا، بل يراه مركّبًا من جانبين، أحدهما ذاتيّ والآخر عرضيّ، وإذا كان الجانب العرضيّ المرتبط بالبيئة الثقافيّة والدينيّة والتاريخيّة، قرأه سروش بعين (إناسيّة)، فإنّ الجانب الذاتي، أو ما هو جوهريّ في الدين، قرأه بعين (عرفانيّة).

ربط سروش الوحي بالتجربة الدينيّة واعتبره شبيهًا لها. والتجربة الدينيّة التي يقصدها سروش هي التجربة البشريّة كما يمارسها الإنسان من خلال طقوس وشعائر معيّنة فيما يعرف بالطريقة لدى الصوفيّة من أجل الوصول إلى الحقيقة عندما يحصل له الكشف والشهود.

[١] سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبويّة، ترجمة: أحمد القبانجي، ص٢٤.

[٢] م. ن، ص٢٧.

[٣] سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص٩.

فسروش يميّز بين ثلاثة أنواع من التديّن: الأوّل تديّن المصلحة، وهو تديّن عامّة الناس الذين يبحثون عن منافع ومصالح دنيويّة أو أخرويّة، فهو يُصلّي ويصوم ويتصدّق من أجل مزايا العبادة الروحيّة والجسديّة ومن أجل ثواب الآخرة..

والثاني، هو تديّن الحقيقة، وهو تديّن قائم على أسس معرفيّة وعقائديّة، والمعيار فيه صواب الحقائق الدينيّة أو بطلانها، فهو يلتزم بالدين لأنّه يعتبر أنّه يمثّل الحقيقة، ولا مكان لأيّ اعتبارات أخرى.

والثالث، هو تديّن التجربة، وهي موجودة في الأديان كلّها، حسب سروش، ويسمّى تجربة دينيّة أو تجربة روحانيّة أو نبوّة، فالذين يمارسون تجارب دينيّة يشتركون مع النبيّ في تجاربه الباطنيّة. وهم لا يبدؤون بالأحكام الشرعيّة والفتاوى الفقهيّة، بل ينطلقون من الداخل لخوض تجربةٍ باطنيّة، ثمّ يصيغون بعد ذلك لأنفسهم مبادئ فقهيّة وأخلاقيّة، فهم بهذا المعنى يختلفون في تديّنهم عن تديّن المصلحة وتديّن الحقيقة؛ لأنّ هذين النوعين يبدأ فيهما المتديّن من القشرة الخارجيّة وليس من البنية الباطنيّة الخاصّة.

الوحي بهذا المعنى، مثل الإلهام والكشف، نتيجة لتجربةٍ دينيّةٍ خاضها النبيّ ﷺ في تقدير سروش. ويمكن لأيّ إنسان خوضها من أجل أن يحصل على النتائج ذاتها، وهو ما يعني أنّ صاحب التجربة الدينيّة يمكن أن يوحى إليه، والاختلاف إنما يكون في التسمية فقط.

اعتبر سروش أنّ للوحي بُعدين: بُعدٌ لا صورة له، وبُعدٌ له صورة خاصّة. وقال إنّ كلّ ما فعله الأنبياء هو إضفاء صورة خاصّة للبُعد الذي لا صورة له في الوحي، أي أنّ الأنبياء أضفوا صورةً على الحقائق التي لم تكن لها صورة، وهذا يعني أنّ النبيّ هو من أعطى للوحي صورته وشكله، عندما استثمر الثروة الهائلة للغة العربيّة والثقافة التي كانت سائدة والمعتقدات التي كانت

تتجوّل في الجزيرة العربيّة ليصيغ منها جميعًا صورة الوحي كما تمّ تدوينه في المصحف.

وهو لذلك يقول إنّ القرآن جاء أحيانًا في غاية البلاغة والجمال، لكنّه في أحيان أخرى كان قلقًا ركيك العبارة بسبب مزاج النبيّ الذي قد يكون منشرحًا وراضيًا أحيانًا، وقد يكون منقبضًا أو حزينًا أحيانًا أخرى.. فهو يقول بوضوح: «لقد كان لتاريخ حياته وحياة أبيه وأمّه، وفترة طفولته وصباه، وحتى حالاته الروحيّة، دور في إبداع القرآن، فإذا تلوتم القرآن تشعرون أنّ النبيّ كان في بعض الأحيان فرحًا طروبًا وفي غاية الفصاحة، في حين تجدونه في أحيان أخرى مفعم بالضجر، ويلجأ إلى بيان مراده بكلمات عاديّة جدًّا، مما يعكس جانب الوحي البشريّ»[١]. فقد «خلق محمّد القرآن»[٢]. والوحي: «من أوله إلى آخره بشريّ المنشأ، وهذا ما نستلهمه من التعاليم والأوامر القرآنيّة، كذلك لا بدّ لنا من اعتبار القرآن، بذاته، نصًّا بشريًّا»[٣]. وهذا يصطدم مع أوضح بديهيّات عقيدة المسلمين جميعًا في القرآن الكريم، وأنّه كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وإذا كانت الصور التي تُضفَى على الحقيقة متعدّدة، فإنّه من الطبيعيّ القبول بالتعدّديّة الدينيّة، أي أنّ الحقيقة الدينيّة تصبح متعدّدةً بتعدّد صورها. يقول سروش: «وضعت أسس رؤيتي في التعدّديّة الدينيّة على عدم وجود أيّ صورة أفضل من غيرها على نحو الضرورة؛ لذا نحن نعيش في عالم تعدّديّ من كافة نواحيه، فهو زاخر بالصورة التي تضفَى على أشياء لا صور لها»[٤].

وهذا يؤدّي إلى تصحيح جميع الأديان، وليس فقط القراءات المتعلّقة بالدين،

---

[١] فاضل، محمّد تقي، بنية الوحي وحقيقة القرآن، حوار مهمّ بين سروش والشيخ جعفر السبحاني، ص٢٦.

[٢] م. ن، ص٦٥.

[٣] مجموعة مؤلفين، عبد الكريم سروش، دراسة النظريّات ونقدها، ص١٣٩.

[٤] م. ن، ص١٣٦.

فما دامت الحقيقة الدينيّة واحدة، ولا تختلف سوى الصور التي تضفَى عليها، فإنّ كلّ الأديان تصبح صورًا متعدّدةً لحقيقة واحدة، فلا يوجد دين باطل، تمامًا كما لا يوجد تفسير خاطئ للدين أو معرفة دينيّة باطلة. تصبح الهندوسيّة والبوذيّة واليهوديّة والمسيحيّة والإسلام كلّها حقّ ولا تفاضل بينها، وهذا هو الأساس الذي تنطلق منه مقولة وحدة الأديان في الحقيقة.

واعتبار القرآن والوحي إنتاجًا بشريًّا يعني إمكانيّة وجود أخطاء فيه، فالبشر يخطئون، ولا فرق في ذلك عند سروش بين نبيّ وغيره. يصبح القرآن بهذا الاعتبار نصًّا تاريخيًّا قابلًا للخطأ والنقد مثل أيّ نصّ تاريخيّ آخر، لكن سروش فشل في تقديم مثال واحد يصمد أمام التحقيق العلميّ، فلجأ إلى بعض الروايات المشكوك في صحّتها أو دقّة نقلها، مثل حادثة تأبير النخل وأسرى بدر، وهي شيء آخر مختلف عن القرآن موضوع البحث.

وبعد هذا العرض الموجز لأهمّ ما جاء في القراءة التأويليّة لسروش، فمن الضروريّ تقديم النقاط الآتية:

لم تكن نظريّة عبد الكريم سروش حول الدين والوحي لتمرّ دون أن تُثير جدلًا واسعًا داخل الأوساط الدينيّة والأكاديميّة في إيران وخارجها، ورغم تنوّع الردود التي قد تستغرق أحيانًا في قضايا تفصيليّة أثارها سروش، إلّا أنّ ثمّة اتّفاقًا على أنّ الرؤية التي قدّمها تصطدم مباشرة مع النّصوص الصريحة في القرآن والسنة التي تميّز بين الأديان وتصنّفها إلى أصناف متباينة في مصادرها ومقولاتها وتعاليمها. خرج سروش من دائرة الممكن في قراءته وتأويلاته، إلى دائرة الضروريّ التي لا تحتمل مثل هذه التأويلات بحكم وضوح النّصوص في شأنها وخاصّيّتها الثابتة في مقابل المعرفة الدينيّة المتغيّرة.

يستنكر القرآن معتقدات اليهود والنصارى الذين تبنّوا معتقدات الولادة

والتثليث والحلول، يقول: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ**﴾(التوبة:٣٠). وهو يدعوهم إلى الإيمان الإسلاميّ ويقول: ﴿**فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ**﴾(النساء:١٧١). كما يدين الوثنيّين الذي يعبدون الأصنام ويقول عنهم: ﴿**وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾(يونس:١٨). وهذا كلّه يؤكّد أنّ الأديان ليست واحدةً في جوهرها.

والقرآن يؤكّد من جهة أخرى أنّه من عند الله ولا دخل للنبيّ فيه: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾(يوسف:٢). فقوله ﴿**قُرْآنًا عَرَبِيًّا**﴾ قرينة تعني أنّه نزل على النبيّ ﷺ لفظًا ومعنًى، فالقرآن كلّه، بجوهره وأعراضه، حسب تقسيم سروش، هو من عند الله كما يقول عن نفسه، ولا دخل للنبيّ فيه على أيّ نحو كان.

والحقيقة أنّ نظريّة سروش ليست إلّا انعكاسًا لبعض الاتّجاهات الاستشراقيّة والدينيّة في الشرق والغرب؛ لأنّ مقولة وحدة الأديان وتعدّد الطرق إلى الله[١] والصُّرُط المستقيمة، وأنّ الإنسان مهما عَبَدَ من بشر أو حيوان أو وثن فإنّه يعبد الله، أفكار صوفيّة[٢]، كما نجد أصداء لها في الغرب عند غادامير وهيدغر مثلًا[٣].

لا تصطدم رؤية سروش مع النّصوص الواضحة والصريحة في القرآن والسنة التي ترفض الأديان الأخرى فحسب، بل تصطدم مع ماهيّة الأديان المختلفة

[١] يتداول باحثون، ومنهم سروش، ما يعتبرونه حديثًا يقول: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»، لكن هذا ليس حديثًا نبويًا ولا يوجد في أيّ مصدر من مصادر الحديث لا السنيّة ولا الشيعيّة.

[٢] ابن عربي، محي الدين، ديوان ترجمان الأشواق، ص١٤٩-١٥٠.

[٣] الرفاعي، عبد الجبار، الاجتهاد الكلاميّ مناهج ورؤى متنوّعة في الكلام الجديد، (حوار مع صادق لاريجاني)، ص٢٨٢.

والمتضادة فيما بينها والمتناقضة داخليًّا أيضًا. وليست الصراعات التي خاضها الأنبياء ضدّ الوثنيّات المختلفة ودفعوا ثمنها غاليًا إلّا تأكيدًا على الاختلافات الجوهريّة بين الأديان، وبشكل خاصّ بين الرسالات التوحيديّة والأديان الوضعيّة المختلفة.

ما أشار إليه صادق لاريجاني من أنّ المشكلة تكمن في استخدام بعض المناهج الغربيّة، مثل هيرمينوطيقا غادامير، بشكل مسقط ودون فحص في صلوحيّتها للتعامل مع النصّ القرآنيّ[١]، فالنتائج التي وصل إليها سروش تطرح سؤالاً حول جدوى إرسال الأنبياء ما دامت الأديان متماثلة وتعبّر كلّها عن جوهر واحد[٢]، وضرورة فحص الآليّات المنهجيّة الغربيّة قبل تطبيقها على النصّ القرآنيّ، وهو ما أشار إليه طه عبد الرحمن أيضًا.

وفي كلّ الأحوال، تبقى قراءة سروش قراءةً نسبيّةً وذاتيّةً وشاذّةً، خاصّة وأنّها لم تكتفِ بالخوض في الممكن في فهم الدين، بل تجاوزته إلى الضروريّ فيه. وخرجت بنتائج مريبة تصطدم مع جوهر الدين وثوابت المعرفة الدينيّة وضروراتها.

ت-القراءات الوضعيّة: حسن حنفي نموذجًا

لا ينكر التيّار الوضعيّ التمييز، الذي بات شائعًا، بين الدين والمعرفة الدينيّة، أو بين الوحي وتأويلاته، غير أنّ قراءته للدين لن تعترف بالفرق بين الضروريّ والممكن في فهم نصوصه، فصار الوحي نفسه موضع جدل، بعد أن أصبح يُقرَأ من خلال مناهج انتروبولوجيّة، فينومينولوجيّة، تاريخانيّة، وتفكيكيّة..

يتّفق التيّار الوضعيّ مع التأويليين الجُدد في عمق الفكرة، التي ترى في الوحي شيئًا تاريخيًّا متأثّرًا بكلّ العناصر الدينيّة والثقافيّة والمعرفيّة التي كانت سائدةً زمن

---

[١] الرفاعي، عبد الجبار، الاجتهاد الكلاميّ مناهج ورؤى متنوّعة في الكلام الجديد، (حوار مع صادق لاريجاني)، ص٢٨٢.

[٢] م.ن.

النصّ، وكما جعل عبد الكريم سروش القرآن نتاجًا لتأمّلات النبيّ ﷺ وانعكاسًا للأفق الثقافيّ لعرب الجزيرة في تلك المرحلة، يتّفق الكاتب الوضعيّ حسن حنفي معه في عمق الفكرة، لكنّه اختلف عنه في طريقة إخراجها.

وقبل الولوج إلى جوهر مشروع حسن حنفي، فإنّه لا بدّ من الإشارة إلى أنّنا لن نتوقّف عند تلك المجاملات التي كان يُلقيها هنا وهناك، فيبدو أحيانًا متشدّدًا في تمسّكه بالأبنية المفاهيميّة التي ينادي بها تيّار «اليسار الإسلاميّ» الذي أسّسه، ولكنّه يُظهر في مورد آخر اتّفاقًا تامًّا مع المسيحيّة في كتابه المعنون «نماذج من الفلسفة المسيحيّة»، وفي الوقت نفسه، يقدّم نفسه في كتابه «الدين والتحرّر الثقافيّ» كما لو كان إسلاميًّا محضًا عندما يعتبر الإسلام مصدرًا تأسيسيًّا أوّليًّا ينبغي أن يكون الحاكم الأوّل والأخير في كلّ تفاصيل الحياة، قبل أن ينقلب فجأة إلى رجل ماركسيّ أحيانًا ووجوديّ أحيانًا أخرى[١]، بحيث يضيع بين تقلّباته من لم يطّلع على مجمل مؤلّفاته وسيرته.

وهذا التذبذب يُبديه حنفي حسب ما يقتضيه الموقف، فهو مثلًا يبدو «معتزليًّا» حتى النخاع مع المعتزلة، وأحيانًا أخرى يتكلّم كما لو كان «شيعيًّا» مع الشيعة.. وهو أحيانًا يُكرّر أفكار سبينوزا الذي ترجم كتابه «اللاهوت والسياسة»، وأحيانًا أخرى يصطدم بالأفكار الوجوديّة لجون بول سارتر.

لا يخفي حسن حنفي، رغم تناقضاته، اتّجاهه الوضعيّ، وهو شيء يحكم مجمل كتاباته. يقول: «أنا مفكّر وضعيّ، أقصد وضعيّ منهجيّ ولست وضعيًّا مذهبيًّا. إنّ كل ما يخرج عن نطاق الحسّ والمادّة والتحليل أضعه بين قوسين..؛ لذلك انتسب كثيرًا إلى الظاهريّات (الفينومينولوجيا)..»[٢]، و«الوحي بالنسبة لي، فإنّني آخذه على سبيل الافتراض.. الوحي هو افتراض في البحث العلميّ.. فهل يتحقّق؟

[١] حنفي، حسن، الدين والتحرّر الثقافيّ، ص١٣٨.

[٢] حنفي، حسن؛ آخرون، الإسلام والحداثة، ص٢١٩.

والتّحقّق من الصدق، أقصد التحقّق تجريبيًّا وليس صوريًّا، لا اتّفاق النتائج مع المقدّمات، ولكن التحقّق من صحّة هذا الفرض في الواقع الاجتماعيّ»[١].

غير أنّ حنفي لا يلبث أن يطلق موقفه بخصوص الوحي ليقول: «الوحي مجاز.. وهو تقريب لفهم الواقع، وتلك أهميّة الخيال..»[٢]. وهذا يعني أنّ حنفي انتقل سريعًا من الوضعيّة المنهجيّة إلى الوضعيّة المذهبيّة، فالمنهج يصنع المذهب بشكل بديهيّ. لم يعد الوحي فرضيّةً يجب التأكّد من صحّتها، كما قال في البداية، بل إنّه قطع بأنّه مجازٌ وخيالٌ وليس حقيقة. ومع نفي كونه حقيقيًّا أو كلامًا إلهيًّا جاء به جبريل إلى النبيّ ﷺ، تصبح «نصوص الوحي ذاتها مجرد شعور»[٣] في تفاعل مع بيئته، تمامًا كما ينتج الشاعر شعره؛ وهو لذلك يصف القرآن الكريم بأنّه مجموعة من الأفكار والآراء والمعاني والدّلالات، ويرفض أن يكون الوحي علمًا وحقًّا، كما وصف نفسه في مواضع كثيرة، فيقول: «وبالرغم من أنّ القرآن مجموعة من الأفكار والآراء والمعاني والدلالات إلّا أنّها محمولة على وقائع وأسماء»[٤]، فهو ليس «شخصًا حتى ينزل مشيَّعًا، بل هو فكر، والفكر لفظ ومعنى»[٥].

يذهب حنفي إلى أنّ النص الموحى كان في البداية محدّدًا في لفظه ومعناه، لكنّه في العصور اللّاحقة بدأ يستخدم بأشكال مشروعة في المصالح والمقاصد، وبأشكال غير مشروعة في لعبة الأهواء المتناقضة. وفي كلتا الحالتين، فإنّ النّصّ فارغٌ من المضمون، وهو «مجرّد صورة عامّة تحتاج إلى مضمون يملؤها، وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته»[٦]،

---

[١] حنفي، حسن؛ آخرون، الإسلام والحداثة، ص٢١٩.

[٢] م. ن، ص٢١٩.

[٣] حنفي، حسن، التراث والتجديد، ص١٣٥.

[٤] م.ن، ص٩٥.

[٥] حنفي، حسن، من النقل إلى العقل، الجزء الأوّل: علوم القرآن من المحمول إلى الحامل، ص١٠٠.

[٦] حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص٣٧٥.

وهذا يعني الاتّجاه إلى تحميل النّص مسبقات القارئ الفكريّة والثقافيّة بما أنّه مجرّد إطار فارغ.

يقول حنفي ذلك مؤكّدًا أنّ اللغة متغيّرة ومتطوّرة، وتطوّرها يسمح بفهم النّص بطريقةٍ مختلفةٍ تمامًا عمّا فهمه منها المعاصرون له: «وقد فرض كلّ فكر جديد لغته، وبدأت كلّ حركة جديدة بتجديد اللغة أوّلًا؛ إذ يحدث أحيانًا عندما تتطوّر الحضارة وتمتدّ وتتّسع معانيها أن تضيق بلغتها القديمة الخاصّة التي لم تعد قادرةً على إيصال أكبر قدر ممكن من المعاني، فتنشأ حركة تجديد لغويّة، وتسقط فيها الحضارة لغتها القديمة الخاصّة وتضع لغة جديدة أكثر قدرة على التعبير»[١].

وهذا ما يسمح بتحقيق قراءة معاصرة للنصّ تمكّن من وضع مضمون معاصر له، وعلى هذا الأساس يُعيد حسن حنفي ترتيب الأدلّة الشرعيّة، ويقحم الواقع ليصبح هو مصدر التشريع الأوّل، ثمّ القياس، فالإجماع، فالنّصّ الدينيّ أخيرًا. يقول: «وقد تكون مهمّتنا اليوم إعطاء الأولويّة للواقع على النصّ دفاعًا عن الواقع في عصر لا يعتمد إلّا على علوم الواقع ويعاني من النصّ، فإعطاء الأولويّة للاجتهاد ولإجماع الأمّة على المصدرَيْن النصِّيَّيْن يعطي العلماء والباحثين جرأةً على الواقع وقدرةً على التشريع، رعايةً لمصالح الناس»[٢].

وقع حنفي في تعاطيه مع النصوص الدينيّة والمنهج الذي سلكه في مزالق وأخطاء كثيرة، منها:

قصد حنفي الواقع الذي فرضته العلمانيّة الغربيّة، فهي النموذج الذي ينبغي استلهامه حسب رأيه، وهذا يعني إهمال القرآن والسنّة من أجل الذوبان في هويّة أخرى، هي في الحقيقة هويّة القوى التي يُهيمن أصحابها في الفكر والثقافة والسياسة.

---

[١] حنفي، حسن، التراث والتجديد، ص٩٣.

[٢] حنفي، حسن: دراسات فلسفيّة، ص٢٣.

يريد حنفي استبعاد نصوص الوحي، سواء أكان من خلال تحميله مضمونًا غريبًا عنه، أو من خلال وضعه في آخر سلسلة مصادر التشريع الجديدة، وبذلك تصبح وظيفة المفسّر المعاصر ليس الدّفاع عن الإسلام أو الله، بل الدفاع عن الثقافة الغالبة، وهو مطالب بتأويل النصّ ومفاهيمه حسب الحاجات المعاصرة للأمّة؛ ذلك أنّ حنفي لا يتردّد في القول بضرورة تحويل الدين إلى إيديولوجيا، أي اعتبار الإسلام عند ظهوره مجرّد إيديولوجيا أمكنها حينها أن تطوّر الواقع، لكنّها اليوم عاجزة عن أداء هذا الدور.

قاد هذا المنهج الوضعيّ صاحبه إلى إنكار العالم الغيبيّ كلّه، والتشريعات الإسلاميّة برمّتها، فالله عنده مجرّد كلمة ليس لها مصداق في الخارج، وإنّما هي إنتاجٌ بشريٌّ يُعبّر عن آلام صاحبه وطموحاته، وعن مفاهيمه وقيمه، وقد حوّلها من النسبيّة إلى الإطلاق. والجنّة والنّار مجرّد صورتين فنّيّتين لا تعبّران عن حقيقة خارجيّة، والتشريعات كانت مرتبطة بعصرها ولا مصلحة في مواصلة التشبّث بها[١].

ولذلك «قد يكون من صالح الأمة الآن الدفاع عن الله وتصوّره باعتباره أرضًا؛ درءًا للاحتلال وتحريرًا للأرض، بل وتأصيلًا للوحي في (**إله السماوات والأرض**) ﴿**رَبُّ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ**﴾ (**مريم: ٦٥**)، ﴿**وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ**﴾ (**الزخرف، ٨٤**)، كان الخطر قديمًا على التوحيد كتصوُّر في عصر الفتوح، وأصبح الخطر الآن على الأرض في عصر الهزائم»[٢]، «فالواحد يتجلّى في الدفاع عن وحدة الأمّة ضدّ تجزئتها، ويتجلّى في الوقت نفسه في إثبات التعدّدية ضدّ أحاديّة الطرف التي تعتمد على الواحد القديم دفاعًا عن الحرّيّة والديمقراطيّة وحقّ الاجتهاد»[٣].

---

[١] حنفي، حسن، التراث والتجديد، م. س، ص٢٤؛ حنفي، حسن، في فكرنا المعاصر، صص١٧٥-١٨٣.

[٢] حنفي، حسن، دراسات فلسفيّة، م. س، ص٢٠.

[٣] م. ن، ص٢١.

وهذا يعني تعبئة مفهوم الله بمضامين جديدة تُشير إلى الأرض ووحدة الأمّة.

يتلخّص مشروع حسن حنفي كلّه في الانتقال من الميتافيزيقا الإسلاميّة بالمعنى القرآني إلى الوضعيّة المذهبيّة التي تُنكر الوجود الواقعي لمفاهيم الله، والوحي، والنبوّة، والملائكة، والشياطين، والجنّة، والنار، كما قدّمها القرآن.. فهذه كلّها تصبح أشياء مجازيّة تُشير إلى معانٍ مختلفةٍ عمّا فهمه منها حتى المسلمون الذي عاصروا النبيّ ﷺ، وهي مجرّد رموز وإيحاءات لا واقع لها، ولا بدّ من تأويلها وإعطائها دلالاتٍ محسوسةً ووضعيّة. وبذلك ينتهي أن يكون الوحي والغيب مصدرًا للمعرفة، لتصبح التجربة الحسّيّة هي هذا المصدر.. والنتيجة هي إلغاء كلّ ما يتجاوز الحسّ والمشاهدة، من خلال تأويل كلّ ما له علاقة بالله والدين والغيب والوحي.

نلاحظ سعيه المحموم لإخضاع المقولات القرآنيّة لقوالب الفلسفة الوضعيّة التي تتحدّث عن نهاية الدين والميتافيزيقا، وتحمل بشارات وهميّة عن عصر العلوم القائمة على الحسّ والتجربة دون سواهما؛ ولذلك يُشبّه حسن حنفي التراث بما فيه نصوص القرآن والسنّة بـ «المخزون النفسيّ» الذي لا يمكن الاكتفاء به في عصر الكشوفات العلميّة والإنجازات الفكريّة المختلفة، تمامًا كما لا يمكن الاكتفاء بهذه الكشوفات بعيدًا عن التراث. ويقدّم رؤيته الجديدة التي تريد التخلّص من هذا التراث، ليس برفضه بشكل مباشر، وإنّما من خلال القول إنّه مجرّد صورةٍ يمكن تعبئتها بما يناسب الواقع الجديد.

محاولته الفاشلة في تذويب النصوص القرآنيّة والحديثيّة في جديد الحداثة الغربيّة في جانبها الوضعيّ بشكل خاصّ. فهو يتحاشى التّصادم مع الإسلام، كما فعلت النّخب اليساريّة والعلمانيّة خلال فترة السبعينيات مثلًا، وذلك عندما كانت تعلن رفضها المباشر لنصوص الدين؛ ولذلك سعى للالتفاف على تلك النصوص وإفراغها من مضامينها الغيبيّة والتخلّص من هذا «المخزون النفسيّ».

وبذلك تنتهي سلطة الوحي الذي حشره حنفي ضمن التراث، حيث إنّه صار عنده بدوره معرفة دينيّة، بما أنّه نتاجٌ لشعور النبيّ ﷺ ومحيطه، ليتمّ الانتقال إلى سلطة الفلسفة الوضعيّة تحت عناوين العقلانيّة والتنوير والتحرّر؛ حيث «لا سلطان إلّا للعقل ولا سلطة إلّا لضرورة الواقع» كما يقول، فالعقل الذي يقصده هنا هو العقل المادّيّ الوضعيّ المحدود، والواقع الذي يريده هو الواقع الذي صنعه هذا العقل، كما أراد له الإنسان الغربيّ الذي لا يفكّر إلّا على أساس مصالحه بعيدًا عن أيّ قيم كونيّة تؤمن بها الإنسانيّة.

التطرّف في الأنسنة، وتحويل نصوص الوحي التي تتمركز حول مفهوم الله إلى محور جديد في «الفكر العربيّ الحديث» ليحلّ بذلك «الإنسان الكامل محلّ الله»[١]. ولتتحوّل أسماء الله وصفاته إلى أسماء وصفات لهذا الإنسان بما أنّ كلّ أسماء الله ليست إلّا تعابير عن آمال وغايات إنسانيّة. إنّ حنفي يريد هنا أن ينصّب الإنسان إلهًا جديدًا لهذا العالم، أي إنّه يحاول تحويل المحدود في معارفه وعلومه وقدراته إلى مطلق، وهو أمرٌ لا يعني شيئًا سوى الغرور وإنكار الحقيقة.

من تحيّزاته الظالمة ضدّ الدين أن جعله حنفي مسؤولًا عن تخلّف الواقع، ليقول إنّ الحلّ يكمن في التخلّي عن مقولاته، وأهمّها نفي وجود الخالق عبر فلسفة واحديّة تقوم على إبعاد الثنائيّة الوجوديّة التي تقسّم الوجود؛ لأنّ «العالم مقسوم إلى قسمين: الله والعالم، فينعكس ذلك حتمًا في المجتمع على السلطان، على الحاكم والمحكوم، وسينعكس في الأسرة على الرجل والمرأة... ما لم نقضِ على هذا التصوّر الثنائيّ للعالم ورؤية العالم بين حاكم ومحكوم وعلى المستوى الدينيّ بين خالق ومخلوق، فلن تستطيع حركات تحرّر المرأة أن تفعل شيئًا، ولن يستطيع المثقّف العلمانيّ أن يؤدّي دوره ما لم نقضِ على هذا التصوّر، هذا السؤال الأوّل في آليّات التغيير»[٢].

[١] حنفي، حسن، دراسات فلسفيّة، م. س، ص١٠٥.

[٢] حنفي وآخرون، الإسلام والحداثة، م. س، ص٣٨٧-٣٨٨.

لكنّ الثنائيّات قائمة في الطبيعة وفي الواقع الخارجيّ، ولا أحد يمكنه شطبها. سيبقى ثمّة حاكم ومحكوم، ورجل وامرأة، وخالق ومخلوق، وهذا شيء لم يأتِ به الدين، بل هو معطًى كوني. والإيديولوجيا التي ينسب إليها حنفي حلولًا سحريّة فشلت في مكان ولادتها.

إنّ السّؤال الذي يطرح نفسه هو: هل أنتجت العلمانيّة التي يدعو إليها صاحب «من العقيدة إلى الثورة» حلولًا لمشاكل المرأة، التي باتت تعاني ظلمًا أكبر ومشاكل لا تحصى في الاعتداء والقتل والعنف؟ أليست هذه العلمانيّة هي التي تحكم العالم الغربيّ بشكل خاصّ، وهي المسؤولة عن انتشار الإباحيّة والمثليّة التي دمّرت الأسرة، ولم تنتج شيئًا غير العقم والعزلة والأمراض النفسيّة والإدمان؟

إنّ مشروع حسن حنفي ليس انقلابًا على المعرفة الدينيّة فحسب، بل إنكار لضرورات الدين، وبناء منظومة إلحاديّة مادّيّة بعيدة كلّ البعد عن الألوهيّة، تنادي بإحلال العالَم محلّ الله؛ لتكون لدينا ثنائيّة الإنسان والعالَم بدلًا عن ثنائيّة الإنسان والله؛ لأنّ الله ليس طرفًا في فعل الإنسان، بل إنّ هذا الطرف هو العالَم. إنّ الحسن والقبح يحدّدان علاقة الذات بالموضوع (العالم)، وليس علاقة الموضوع بالله. والوعد والوعيد يحدّدان نتائج عمل الإنسان في الدنيا وليس في عالم آخر. والتوحيد موضوع مستقلّ بذاته، وهو يعني وحدة النوع الإنسانيّ، ووحدة التاريخ، ووحدة الحقيقة، ووحدة الجماعة، ووحدة الأسرة..

وهكذا وفق هذا المسار المنبت يصل حنفي إلى مفارقاتٍ عجيبةٍ لا يفهمها العقل ولا يقبلها ولا يرتضيها الوجدان:

- فهو يدعو إلى توحيد بلا إله، وإنسان بلا عقيدة، والتزام بلا إيمان، وتلك هي دلالة مشروعه «من العقيدة إلى الثورة»؛ لأنّ الهدف هو صناعة إيديولوجيا أرضيّة لا علاقة لها بالدين أو الله؛ إذ «ليس للعقائد صدق داخليّ»[١] كما يقول،

[١] حنفي وآخرون، الإسلام والحداثة، م. س، ص٥٣.

دون تمييز بين هذه العقائد. فبالنسبة له «لا يوجد دين في ذاته»؛ لأنّه حتى الوحي في ذاته «ليس دينًا بل هو البناء المثاليّ للعالم»[١].

• وهو لا يريد نقد المذاهب والتفاسير والتأويلات التي كتبت حول النصوص الدينيّة، بل يريد نقد الدين ذاته أي نقد القرآن والسنة، وإعادة تشكيل أصول الدين، والانتقال من العقيدة إلى الثورة؛ لأنّ الرجل ثوريّ، كما يقول، فهو يريد تغييرًا جذريًّا للنصّ الدينيّ، والانتقال من إطار «العلوم الإلهيّة»، أي تلك العلوم التي قدّمها القرآن والنبيّ ﷺ، والانطلاق نحو «العلوم الإنسانيّة»، أي تلك العلوم التي لا تعترف بشيء من الغيب.

• زعمه أنّه عند تحقيق هذه الغاية، فإنّ الخوف من العلمانيّة لن يجد له مكانًا بعد ذلك؛ لأنّ العلمانيّة رجوع إلى الإنسان دون غيره، وهذا هو المفهوم الجديد للوحي!!! الذي تحوّل معه إلى مجرّد أيديولوجيا وضعيّة[٢]. فالعلمانيّة عند حنفي هي التي ستُعيد إلينا البناء المثاليّ للعالم الذي أنجزه الوحي، ولكن ليس الوحي بالمعنى الذي يفهمه المتديّنون، وإنّما الوحي العلمانيّ، فليس هناك وحي من الله؛ لأنّه لا وجود لله أصلًا، بالمعنى القرآنيّ، بالنسبة إلى حنفي!!.

وعندما تتحوّل «العلوم الإلهيّة» إلى أيديولوجيا وضعيّة، فلن يكون ثمّة خوف حتّى من الإلحاد؛ لأن الإلحاد تحوُّلٌ من القول إلى العمل، ومن النظر إلى السلوك، ومن الفكر إلى الواقع.. فهو وعي بالحاضر ودرء للأخطار[٣]، بل هو المعنى الأصليّ للإيمان؛ لأنّ هذا الإلحاد وحدَه اليقين القائم على الحسّ والمشاهدة[٤]!.

وهكذا يكون الدين ونصوصه والمعرفة الدينيّة بقسميها مطيّةً لحسن حنفي لطرح إيديولوجيّة وضعيّة مفارقة للدين والمعرفة الدينيّة.

---

[١] حنفي وآخرون، الإسلام والحداثة، م. س، ص٨٦.

[٢] م.ن، ص٩٤.

[٣] م. ن، ص٥٣.

[٤] م. ن، ص٥٤.

خاتمة

تتعدّد الأديان وتختلف؛ ولذا سعى الباحثون -ما أمكن- إلى إيجاد تعريف شامل لها. وهي تعريفات تتفاوت في تحديد العنصر الجامع، فقال الفلاسفة إنّه مسألة الألوهيّة، بينما مال الأنثروبولوجيون إلى القول إنّه المقدّس، وفي منظور الإسلاميّين فإنّ الدين الحقيقيّ الوحيد هو الإسلام، فهو الدين الطبيعيّ أو دين الفطرة كما سمّاه القرآن، والأديان الأخرى ليست إلّا وضعًا بشريًّا، أو هي أديان إلهيّة بالأصل تسلّلت إليها أيدي التحريف والتزييف.

والدين الحقيقيّ يختلف عن المعرفة التي تُنتج حوله؛ لأنّ تلك المعرفة ليست إلّا رؤية الإنسان له. فهي قراءة للدين قد تقترب من مفاهيمه ومقولاته وقد تبتعد تبعًا لمدى تدخّل العنصر الذاتيّ في تلك القراءة. والمعرفة الدينيّة التي أنتجت حول النصوص الإسلاميّة الأولى القرآن والسنّة تنقسم إلى قسمين: الضروريّ والممكن:

- الضروريّ: هي المعارف البديهيّة والثابتة التي دلّت عليها النصوص، ويعدّ إنكارها إنكارًا للضروريّ المعلوم من الدين، كالكثير من الحقائق العقديّة: الايمان بالله والأنبياء والغيبيّات ... والتفاصيل التشريعيّة كوجوب الصلاة ، والصيام، والحجّ....

- الممكن: المعرفة الدينيّة المستنبطة من النصوص على نحو الظنّ لا القطع؛ ولذلك هي قابلة للاختلاف وتعدّد الآراء كما هي متغيّرة وغير ثابتة.

وقد شهدت المعرفة الدينيّة في القسم الثاني (الممكن) تراكمات تاريخيّة هائلة إلى الدرجة التي صار فيها الكثير منها جزء من الدين نفسه، في نظر كثيرين، لتظهر من هناك المذاهب والفرق التي يدّعي كلّ منها تمثيل الدين.

ولعلّ المناهج المستخدمة في إنتاج تلك المعارف، كان لها دور حاسم في تعدّد القراءات وتجذّرها بالطريقة التي باتت فيها الكثير من الكتابات شرحًا لها وتفسيرًا لقراءة صاحبها. وتلك المناهج كثيرة، ولكن أمكن اختصارها في ثلاثة اتجاهات معاصرة رئيسة: الأولى، مناهج تأصيليّة تجديديّة، وهذه المناهج يريد أصحابها التعامل المباشر مع النصوص الدينيّة من أجل استنطاقها واجتراح رؤى ونظريّات تتعلّق بمختلف القضايا المطروحة، على أساسها. والثانية، تأويليّة تريد ملاءمة النّصوص مع معطيات الواقع أو مع مسبقات القارئ. والثالثة، وضعيّة هدفها تفريغ النصّ الدينيّ من حمولته الاعتقاديّة والعلميّة وتعبئته بحمولات غريبة عنه.

وربما لا نجازف إذا قلنا إنّ الديانات الوضعيّة والمذاهب الاعتقاديّة في أغلبها ليست إلّا معرفة دينيّة، أي أنّها ليست إلّا نتيجة للقراءات التأويليّة والرؤى الوضعيّة للدين الطبيعيّ، فهي مجرّد تفسيراتٍ بشريّةٍ لرسالات الأنبياء التي أكّد لنا القرآن أنّها اختُرقت وأُقحم فيها ما ليس منها.

وتبقى القراءة التأصيليّة التجديديّة، ومسلك الاجتهاد بمعناه الواسع، المسلك الذي نصّت عليه نصوص المعصومين بنصب المرجعيّة العلمائيّة العادلة لاستنباط معالم هذه المعرفة الدينيّة في جميع أبعادها العقديّة والخلقيّة السلوكيّة والفقهيّة العمليّة، هي السبيل لبناء معرفةٍ دينيّةٍ واقعيّةٍ تنسجم مع جوهر الدين وضروراته وثوابته.

ومن جهة أخرى، تتوالد القراءات الشاذّة للدين، مشرقًا ومغربًا، وتلقي باجتهاداتها وطروحاتها الغريبة التي تصل في شذوذها أحيانًا إلى أفكار تتنافى مع ضرورات الدين، بل تنكر الألوهيّة وتفاصيل عقائد الإسلام.

قائمة المصادر المراجع

القرآن الكريم

١. ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمّد بن عبد الكريم الشيباني، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمّد الطناحي، لا.ط، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة.

٢. ابن حيّان، جابر، مختار رسائل، تحقيق: كراوس، لا.ط، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٣٥م.

٣. ابن سلام، أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، غريب الحديث، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان، لا.ط، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٣٩٦هـ.

٤. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، ط٣، بيروت – لبنان، دار صادر.

٥. أبو زيد، نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، ط٤، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٠م.

٦. إخوان الصفا، الرسائل، تحقيق: خير الدين الزركلي، لا.ط، القاهرة، المطبعة العربيّة، ١٩٢٨م.

٧. الجرجاني، عبد القاهر، معجم التعريفات، تحقيق: محمّد صديق المنشاوي، لا.ط، القاهرة، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م

٨. الخشت، محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، لا.ط، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، ٢٠٠١م.

٩. الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي: مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، لا.ط، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٥م.

١٠. الرفاعي، عبد الجبّار، الاجتهاد الكلاميّ مناهج ورؤى متنوّعة في الكلام الجديد، (حوار مع صادق لاريجاني)، لا.ط، بيروت –لبنان، دار الهادي، ٢٠٠٢م.

١١. الكلينيّ، محمد بن يعقوب، الكافي، لا.ط، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٨٩هـ.

١٢. المناوي، محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمّات التعاريف، تحقيق: محمّد رضوان الداية، ط١، بيروت، دمشق، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ١٤١٠هـ.

١٣. الهيثميّ، نور الدين، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لا.ط، بيروت، دار الكتاب العربيّ، د.ت.

١٤. بن علي، الأسعد، التجديد الكلاميّ عند الشهيد الصدر، لا.ط، قم –إيران، مركز الأبحاث العقائديّة، ١٤٢٧هـ.

١٥. حنفي، حسن، الإسلام والحداثة، لا.ط، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٠م.

١٦.حنفي، حسن، التراث والتجديد، لا.ط، بيروت – لبنان، دار التنوير، ١٩٨١.م

١٧.حنفي، حسن، الدين والتحرّر الثقافيّ، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٩م.

١٨.حنفي، حسن، دراسات فلسفيّة، لا.ط، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٥م.

١٩.حنفي، حسن، في فكرنا المعاصر، ط١، بيروت، دار التنوير، ١٩٨١م.

٢٠.حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، لا.ط، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٨م.

٢١.حنفي، حسن، من النقل إلى العقل، الجزء الأوّل: علوم القرآن من المحمول إلى الحامل، لا.ط، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٩م.

٢٢.سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ترجمة: أحمد القبانجي، لا.ط، بيروت، مؤسّسة الانتشار العربيّ، ٢٠٠٩م.

٢٣.سروش، عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: دلال عباس، لا.ط، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠٢م.

٢٤.سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبويّة، ترجمة: أحمد القبّانجي، لا.ط، العراق، دار الفكر الجديد، ٢٠٠٦م.

٢٥.فاضل، محمّد تقي: بنية الوحي وحقيقة القرآن: حوار هام بين سروش والشيخ جعفر السبحاني، ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي، نصوص معاصرة (مجلّة فصليّة تعنى بالفكر الدينيّ المعاصر)، العددان: ١٥– ١٦، السنة الرابعة، صيف وخريف ٢٠٠٨.

٢٦.فروم، إريك، التحليل النفسيّ والدين، ترجمه: فؤاد كامل، لا.ط، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٧٧م.

٢٧.فرويد، سيغموند، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، ط٤، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨م.

٢٨.كانط، إيمانويل، الدين في مجرد حدود العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، لا.ط، بيروت، دار جداول، ٢٠١٢م.

٢٩.لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة د. خليل أحمد خليل، ط١، بيروت – باريس، دار عويدات، ١٩٩٦م.

٣٠.مجموعة مؤلفين، عبد الكريم سروش: دراسة النظريّات ونقدها، ط١، النجف – العراق، العتبة العبّاسيّة المقدّسة – المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة، سلسلة رؤى نقديّة معاصرة، عدد٥، ١٤٤٢هـ – ٢٠٢١م.

٣١.محمّد باقر الصدر، السنن التاريخية في القرآن، لا.ط، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٩م.

٣٢.محمّد باقر الصدر، المدرسة القرآنيّة، لا.ط، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٧م.

٣٣.محمّد باقر الصدر، أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف، لا.ط، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٧م.

٣٤.مطهّري، مرتضى، الفطرة، ترجمة: جعفر صادق الخليليّ، ط٢، بيروت -لبنان، مؤسّسة البعثة، ١٩٩٢م.

٣٥.هيغل، فريديريك، محاضرات فلسفة الدين، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، لا.ط، القاهرة، مكتبة دار الكلمة، ٢٠٠١م.

٣٦.هيغل، فريديريك، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط١، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٦م.

٣٧.وكيلي، ولاء، الحوار حول الدين والسياسة في إيران: الفكر السياسيّ لعبد الكريم سروش، سلسلة الإسلام والإنسانيّة، الدار البيضاء، المغرب، دار الفنك، ١٩٩٩م.

الوحي باعتباره مصدرًا من مصادر المعرفة

د. ناجي الحجلاوي[١]

المقدّمة

لقد كرّم الله الإنسان بالعقل، وأوكل له وظيفة إدراك أبعاد الوجود. وحصيلة الإدراك امتلاك المعنى والدّلالة. وقد منّ الله على الإنسان بإنزال الوحي، وكان هذا الوحي صيغةً قوليّةً معادلةً لقوانين الوجود. ولعلّ هذه الألطاف والمنن هي من أبرز المساعدات المُعينة على تحمّل الأمانة، التي أشفقت السماوات والأرض منها وأبيْن أن يحملنها. إنّ الفاعليّة الكامنة في الكفاية الإنسانيّة أهّلته لخلافة الله في الأرض، فبالعلم والمعرفة استطاع الإنسان أن يكدح إلى ربّه كدحًا عبر استنباط القوانين الطّبيعيّة واستكناه السّنن الكونيّة انطلاقًا من قدرته على التّجريد والفصل بيْن الدالّ والمدلول.

وقد مثّلت التجارب بمختلف أنواعها محطّةً أساسيّةً في تطوّر المعرفة إلى جانب اكتشاف عوالم النّفس. ومن ثمّ تضافرت الأبعاد العقلانيّة مع الأبعاد الشّعوريّة، فاتّسعت دوائر الإدراك وتمكّن الإنسان من السيْطرة على مقود الحياة. وإذا أيّد الله المسيرة الإنسانيّة في هذا الكون بالوحي، فإنّه قد سهّل على

---

[١] أستاذ في المعهد العالي للحضارة الإسلاميّة، تونس.

عباده سبل فهمه، ﴿**وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ**﴾(القمر:١٧). فالله قد رسم لمخلوقاته من العلامات ما يكفي لمعرفة طريق الهداية والنّجاة. وفي الوحي ما يفي بضمان السّعادة في الدّاريْن، قال تعالى: ﴿**طه مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ**﴾ (طه:١-٢). ولقد تضافر نور العقل مع نور الوحي من أجل ديمومة هذه السّعادة، انطلاقًا من الدّعوة إلى القراءة باسم الله: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾(العلق:١)، وإلى القراءة المصاحبة ﴿**اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ**﴾(العلق:٣)، وإلى التّدبر ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾(محمد:٢٤). وما هذا المجهود المبذول في القراءة بنوْعيْها وفي التّدبّر إلاّ لغاية واحدةٍ، هي العمل على إنتاج المعرفة، ما يُحيل على أنّ الوحي متضمّن لنظريّة كاملة في هذا المجال. وفرضيّة هذا البحث تنهض على بيان مفهوم المعرفة الواردة ضمن خطاب الوحي، والوقوف على أنواعها ومكوّناتها وحدودها، كلّ ذلك بمقاربةٍ تحليليّةٍ استدلاليّة.

أوّلًا: مفهوم الوحي

الوحي في الفضاء اللّغويّ، هو الإشارة والكتابة والرّسالة والإلهام والكلام الخفيّ، وكلّ ما ألقيته إلى غيرك. وأوحى إليه بعثه، وأوحى إليه ألهمه. والوحي هو الأمر والإيماء، والوحي هو ما يوحيه الله إلى أنبيائه بطريقةٍ مباشرةٍ أو غير مباشرة، تقول الآية: ﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾(الشورى:٥١). ومن معانيه أيضًا النّار والسّيّد من الرّجال، وهو الصّوت يكون بين النّاس، ووحّاه أي عجّله. ومن أمثال العرب: من لا يعرف الوحي أحمق[١]. والوحاة صوت الطّائر، ووحاة الرّعد صوته الممدود الخفي. والقرآن يستعمل عبارة أوحى إلى، وهو الكلام المفهوم للموحى إليه ولا يسمعه غيره. وقد أوقف الرّاغب الأصفهاني معنى الوحي على الأنبياء والأولياء.

---

[١] انظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم، لسان العرب، مج ٥، مادة «وحي»، ص٣٨١.

ويمكن إجمال سمات الوحي في ما يلي: السّرعة والخفاء وإلقاء النّبأ إلى الموحى إليه[١].

وفي الفضاء التّفسيريّ، يلفي النّاظر أنّه يمكن حصر جهود المفسّرين المتعلّقة بالآيات العديدة التي تضمّنت لفظة الوحي فيما يدلّ على أنّ الوحي هو الإشارة، وكلّ ما يلقيه المرء إلى غيره حتّى يعلمه؛ وهو في الأساس نقل المعلومات والأوامر والنّواهي بعدّة طرق حدّدها وعدّدها القرآن في الأشكال التّالية: عبر البرمجة الذّاتيّة، عبر الحواس، عبر توارد الخواطر، وعن طريق المنام أو بالتّصويت المباشر كما هو الحال مع النبيّ موسى عليه السلام، أو بالبرمجة العضويّة كما هو الحال مع الكائنات الحيّة كالنّحل، أو عن طريق الوحي المجرّد، وهو أرقى درجات الوحي كما هو الحال في الرسالة المحمّديّة، وقد يتضمّن الوحي معنى القانون المتحكّم في البناء العضويّ كالوحي الموجّه للسّماوات والأرض[٢].

وفي الفضاء الكلاميّ، يذهب المتكلّمون إلى اعتبار أنّ الملائكة التي تتنزّل بالوحي هي أجسام لطيفة تتشكّل بأشكال متعدّدة ومتنوّعة، وجبريل هو الملك الّذي تنزّل بالوحي على النّبي محمّد عليه الصلاة والسّلام بصورة منجّمة على نيف وعشرين سنة، وللمتكلمين اختلافٌ حول مفهوم التّنزيل باختلاف فهمهم للقرآن ذاته. فالفريق الذي رأى أنّه معنًى قائمٌ بذات الله تعالى، ذهب إلى أنّ إنزاله قد كان بغير إيجاد الكلمات والحروف المعبّرة عن المعنى. والذين رأوا أنّ القرآن هو اللّفظ، ذهبوا إلى أنّ إنزاله هو إثبات وجوده في اللّوح المحفوظ[٣]. ويمكن إرجاع آراء المتكلّمين في مسألة تنزيل الوحي إلى ثلاثة آراء: الأوّل: أنّ اللّفظ والمعنى من الله، والثاني: أنّ جبريل نزل بالمعاني والنّبيّ صلى الله عليه وآله هو الذي عبّر عنها بلغة العرب، استنادًا إلى قول الله تعالى: ﴿نَزَلَ

[١] مصطفى، عبد الرّازق، الدّين والوحي والإسلام، ص٣٣ وما بعهدها.

[٢] يمكن العودة في هذا المجال إلى الآيات المتعلّقة بالوحي في كتب التّفسير من أمثال: الزّمخشري، أبو القاسم الخوارزمي، الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، الطّبري، أبو جعفر محمّد بن جرير الطّبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن.

[٣] انظر: الهمذاني، القاضي عبد الجبّار، المحيط بالتّكليف، ص٣٠٦.

بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ (الشعراء: ١٩٣)، والثّالث: أنّ جبريل تلقّى المعنى، وهو الذي عُبّر عنه باللّسان العربيّ[١].

والمتكلّمون يفرّقون بين ضربيْن من الوحي: وحي يأمر بالقول، وهو الذي يجوز إبداله والتّعبير عنه بالعبارة المفيدة للمعنى ذاته، ووحي آخر يأمر بالقراءة، وهو ما لا يجوز إبداله وتغييره. والوحي لديهم رحمة وهبة من الله يتعلّق بإرادة الله ومشيئته. وللكلام المعتزليّ مذهب معروف بأنّ الحروف والأصوات ليست قائمة بذات الله تعالى، بل يخلقها في جسم آخر[٢]؛ لذا فإنّ المعتزلة يتأوّلون قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾(الشورى:٥١)؛ لأنّ الله يُسمع ولا يُرى. وخالفهم الأشاعرة في اعتبارهم أنّ كلام الله صفة قديمة تدلّ عليها الأصوات والعبارات[٣].

وفي الفضاء الفلسفيّ، يذهب الفلاسفة إلى أنّ الملائكة هم عبارة عن قوى لطيفة تضطلع بوظيفة الوساطة بين الله والإنسان. والنّفس لها استعدادات لقبول المعقولات بالفعل، وقد ذهب ابن سينا في هذا المجال إلى أنّ القوى النّفسانيّة متجاذبة متنازعة، والنّفس حال اشتغالها بتدبير القوّة العقليّة لا يمكنها الالتفات إلى القوّة الشّهوانيّة، فالإنسان حالما يكون مستغرقًا في تخيّل أو فكر رُبّما حضر عنده المبُصر القويّ والمسموع القويّ، ثمّ مع سلامة الحسّ لا يشعر بشيء من ذلك، فتصفو نفسه صفاءً شديدًا، وتقوى قوّةً لا تشغلها الحواسّ عن النّظر إلى عالم العقل، فتستعدّ استعدادًا خاصًّا للاتّصال بالعقول المفارقة بأدنى توجّه. ويفيض

---

[١] حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ويليه إيضاح المكنون ويليه هدية العارفين، ص١٣١.

[٢] الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، ص٣٩.

[٣] انظر: أبو القاسم الأشعري، علي بن إسماعيل بن إسحاق، مقالات الإسلاميّين، ج١، ص٢٤٥ وما بعدها.

عليها من علم الغيب ما لا يتمّ بالفكر والقياس[١]. فالنّفس، إذا كانت قويّة، فهي تتّصل بالعقول وتدرك من هناك أمورًا، ثم تركّب المتخيّلة صورًا مناسبة لتلك التّعقلات، ثمّ تتحوّل تلك الصور إلى الحسّ المشترك، وعندئذ تتجلّى الصّور في شكل كلام مسموع. وبذلك ينتقل العلم النّظريّ إلى علم عمليّ[٢].

والوحي بصفةٍ عامّةٍ عند أهل الحكمة، هو اتّصال النّفس الناطقة بالنّفوس العقليّة اتّصالًا معنويًّا يجعلها تُشرف على ما فيها من صور الحوادث لتتلقّى صورًا منقوشةً كمرآة عاكسةٍ لكلّ ما يُقابلها. والوحي لدى الفلاسفة إنّما يكون للنّبيّ ﷺ، والإلهام يكون للولي، والنبوءة لديهم تكون لصاحب الاستعداد الذّاتيّ، في حين أنّ الولاية تكون بالرياضة وبمجاهدة النّفس.

وفي الفضاء العرفانيّ، الوحي نور وإبصار لا يحصل بالرياضة. يقول الغزالي: «الوحي عبارة عن طور تحصل فيه عيْن لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يُدركها العقل»[٣]. والوحي لدى المتصوّفة خاصّ بالأنبياء والأصفياء، ومصداقه مشاهدة الملائكة. وفي الإلهام يحضر السّماع وتغيب المشاهدة[٤]؛ لذلك يُقبل العرفانيّون على طريق المجاهدة والعبادة للتّعرض إلى نفحات الله طلبًا لتفجّر العلم الذّي يفيض على القلب من عالم الملكوت واللّوح المحفوظ، فجلاء القلوب وخلاؤها من الذنب، هو طريق الصّفاء والتّدرج إلى الملإ الأعلى، فالوحي حينئذ هو إشراق النّفس وإشرافها على الحقائق الكونيّة التي تعود إلى عالم الغيب، حيث الملائكة الذين هم أجسام نورانيّة لها أنفس كريمة متّصلة باللّوح المحفوظ. والوحي هو الحاوي لشريعة الله الّتي يتلقّاها الأنبياء من الله عن طريق الملك.

---

[١] ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، الإشارات والتّنبيهات، ج٣، ص٢٧٠ وما بعدها؛ الشهرستاني، عبد الكريم، م. س، ص١٩٦ وما بعدها.

[٢] عبد الرّازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص٦٣.

[٣] الغزالي، زين العابدين أبو حامد ابن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، المنقذ من الضّلال، ص٤٣.

[٤] انظر: التلمساني، علي، الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، ج٢، ص١٧٦.

والحاصل ممّا سبق، أنّ فهم الوحي غير معزول عن التصوّر النظريّ العامّ الذي يُميّز كلّ فرقة أو مذهب، سواء أكان فلسفيًّا أو كلاميًّا أو صوفيًّا، ورغم بعض مظاهر الاختلاف الجزئيّة فيما بينها، فإنّها لا تعدم نقاطًا عديدة تجمع بينها. ولا غرو في ذلك، فالاشتراك بين العديد من العناصر الثّقافيّة ينمّ عن الخلفيّة الحضاريّة الواحدة.

ولقد شكّل الوحي تحدّيًا للعقل البشريّ على مرّ الأيام؛ ولذلك ظلّ عنصرًا مستفزًّا مثيرًا للعديد من الأسئلة ومولّدًا للمعرفة المتعلّقة بالذّات والآخر والوجود. يقول ريجيس بلاشير في هذا الإطار: قلّما وجدنا بين الكتب الدّينية الشّرقيّة كتابًا «بلبل بقراءته دأبنا الفكريّ أكثر ممّا فعله القرآن»[١]، ولا غرابة في ذلك، فالوحي يتميّز بأبعاد مقدّسة ومطلقة، ومن معاني القداسة الحياة. والله تعالى منزّل الوحي يُسمّى بالقدّوس. وهذه الحياة تتمثّل في استمراره في التّاريخ وكثرة المعاني التي تكتنز في داخله، وهو نصّ لغويّ ليس ككلّ النّصوص له نسيج مخصوص: غموض في وضوح، ووضوح في غموض، محكم ومتشابه، خاصّ وعامّ، مطلق ومقيّد، وتفصيل الكتاب، تُحيط أبعاده بعالميْ الغيب والشّهادة، وهو يعمد إلى القصّة أحيانًا وإلى ضرب المثل أحيانًا أخرى[٢]، يُرغّب تارة ويرهّب طورًا، يتضمّن أخبارًا وأوامر ونواهيَ. وإذا مرّ الوحي بفترة شفاهيّة وأخرى تدوينيّة، فإنّه ظلّ حقلًا خصبًا لولادة علوم عديدة وما زال في ضوء تطوّر علوم اللّسان والاجتماع[٣].

والذي يمكن أن يخلص إليه الدّارس، ممّا سبق، هو أنّ الوحي معرفة منّ الله بها على عباده عن طريق أنبيائه المصطفين، لطفًا بمخلوقاته الّذين كرّمهم بالعلم والمعرفة ﴿**يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**﴾(المجادلة:١١).

---

[١] بلاشير، ريجيس، القرآن: نزوله تدوينه ترجمته وتأثيره، ص٧.

[٢] يمكن العودة في هذا المجال إلى: الزّركشّي، بدر الدّين، البرهان في علوم القرآن، السّيوطي، جلال الدّين، الإتقان في علوم القرآن.

[٣] انظر: المسعودي، حمّادي، الوحي من التّنزيل إلى التّدوين، ص١٦.

وعلى هذه الشاكلة يبدو أنّ الوحي في حدّ ذاته شكل من أشكال المعرفة، وقد نوّه بها وأعلى من قيمتها على اختلاف أصنافها.

ثانيًا: مفهوم المعرفة

لقد استقرّ في الثّقافة العربيّة، أنّ المعرفة تعادل العلم، وذلك استنادًا إلى لسان أصحابها، «فعرف عرفانًا: العلم والعريف والعارف بمعنى عليم وعالم وعرّفه الأمر: أعلمه إيّاه»[١]، ومن ذلك الأمر المعروف، والعرف الذي هو ما استقرّت النّفوس عليه بشهادة العقول، وتلقّته الطّبائع بالقبول وسهل فهمه[٢]. فالمعرفة حينئذ هي الإحاطة بالشيء على ما هو عليه، وهي تقدّر بما تخلّفه في نفس العالم من سكون واطمئنان.

وقد ورد في الموسوعة الفلسفيّة أنّ كلمة معرفة تدلّ من وجه أوّل على فعل المعرفة ومن وجه ثان على الشّيء المعروف، كما تدلّ على التّعريف العاديّ بالشّيء وعلى واقعة فهمه. ونظريّة المعرفة هي دراسة المسائل التي تطرحها علاقة الذّات بالموضوع، وهي فعل الفكر الذي يخترق ويحدّد موضوع معرفته، وبهذا المعنى تكون المعرفة التّامّة بالشّيء، هي الّتي لا تترك أيّ جانب غامض أو ملتبس في الشّيء المعلوم. ومادّة عَرَفَ تعني المثول في الفكر لموضوع فكريّ معيّن لا بصفته معطى وحسب، بل بصفته مُكْتَنَهًا أيضًا في طبيعته وخواصه كما تعني عَلِمَ. وقَصْدُ المعرفة هو الفهم والإدراك والتّصوّر[٣]. يتجلّى من خلال هذا التّعريف أنّ المعرفة عمليّة إدراكيّة وحصيلة نظريّة تتكوّن من أفكار تشمل عدّة مجالات تجعل المرء أكثر قدرةً على فهم الأشياء المادّيّة والمعنويّة قصد تسمية العالم واكتناه الوجود.

---

[١] ابن منظور، م.س، مج ٩، مادّة عرف، ص٢٣٦.

[٢] الشريف الجرجانّي، علّي بن محمّد بن علّي، معجم التّعريفات، ص١٢٥.

[٣] أندريه لالاند، (م.س) الموسوعة الفلسفيّة، مج١، ص٢٠٨.

إنّ المعرفة تُطلَق على معانٍ، منها العلم بمعنى الإدراك مطلقًا، تصوّرًا كان أم تصديقًا، ولهذا قيل: «إنّ كلّ معرفة علْم، فإمّا تصوّر أو تصديق، وعلى هذا يسمّى التّصديق علمًا، ومنها إدراك البسيط سواء كان تصوّرًا للماهيّة أو تصديقًا بأحوالها، وهكذا يتّضح الفرق بين المعرفة والعلم، فالمعرفة أخصّ من العلم، وبهذا الاعتبار يقال عرفتُ الله ولا يُقال علمتُه، فالمعرفة تتعلّق بالبسيط المفرد، والعلم يتعلّق بالمركّب المتعدّد»[١]. وعند فخر الدّين الرّازي تستعمل لفظة المعرفة فيما تدرك آثاره ولا تُدرك ذاته، في حين أنّ لفظة العلم تُجرى في ما تُدرك ذاته[٢].

وقضيّة المعرفة تعدّ من المشاغل القديمة المتجدّدة، وهي أنواع، منها: الواقعيّة البسيطة، الدّينيّة، العرفانيّة، العلميّة، المثاليّة، المادّيّة، وهي تحصل بوسائل عدّة؛ لذلك شغلت العديد من المفكّرين قديمًا وحديثًا بمستوياتها المتعدّدة وفروعها المتداخلة. هل هي حسّيّة أم عقليّة؟ وهل هي نابعة من الأخبار والآثار أم صادرة عن النظر العقليّ؟ أم منها جميعًا؟

ولئن اقتضت طبيعة النّظريّة لمدخل هذا البحث أن يكون الكلام متّسمًا بصفة التّجريد لينسجم مع جنس المحدّدات المفهوميّة، فإنّ ذلك لا يتعارض وتسليطَ الأضواء من حين لآخر على الكيفيّة التّي قارب بها الوحي قضيّة المعرفة. وهو ما سيرد فيما يلي من عناصر هذا البحث.

وقبل ذلك نخلص ممّا سلف إلى أنّ الحواس أدوات تمكّن من الحصول على شكل من أشكال الإدراك، ولكن مراقي المعرفة تتجاوز الحواس ومدركاتها؛ ففي الوجود حقائق أكثر عمقًا وتعقيدًا ممّا توفره الحواس من معارف، كعالم الأحلام والرّؤى، وفي الوجود أبعاد تدرك بالعقل وأخرى تتجاوز العقلانيّة،

---

[1] Encyclopédie de l'Islam, p55 .

التّهانوي، محمّد عليّ (ت. ١١٥٨هـ/ ١٧٤٥م)، كشّاف اصطلاحات الفنون، ص١٥٨٣.

[٢] الرّازي، فخر الدّين، لوامع البيّنات في شرح أسماء الله تعالى والصّفات، ص١٩.

يقول الله تعالى: ﴿**فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ**﴾(الحاقة:٣٨-٣٩). ولعلّ ذلك ما أشار إليه الفيلسوف لوسان حين اعتبر أنّه لا يمكننا أن نفهم بصورة أدقّ مفهوم الضرورة، التي تشيّد عليها الحتميّة اللازمة لكلّ علم ولكلّ تنبّؤ، إلّا عندما نعارضها بمفهوم الإمكان، وكم من ظاهرة يشهدها المرء ولا تتسنّى له الإحاطة بأسبابها إلّا بعد مرور حين من الدّهر؛ لذلك ركنت المعارف البشريّة إلى التّجارب باعتبارها عملًا إدراكيًّا وليست مجرّد قبول سلبيّ للإدراكات. وفي هذا الإطار، يقول محمد إقبال: «إنّ المعرفة ليست إلاّ تعبيرًا منظّمًا للشعور، ومن ثمّ فإنّ الشّعور هو نوع من مبدأ الحياة الرّوحيّ الخالص الذي ليس بمادّة، وإنّما هو مبدأ منظّم أو حالة معيّنة من السّلوك تختلف بالضّرورة عن سلوك الآلة الّتي تدار من الخارج»[١]. وقد فتح علم النّفس آفاقًا معرفيّةً شاسعةً أمام الإحساس، وأسند له وظائف ذات أهمّيّة في تنمية الإدراك وتعميق المعرفة بالأشياء، بمفعول التأثير والتأثّر، وعليه أضحى الإحساس يتمتّع بوظيفةٍ حيويّةٍ وأخرى معرفيّة، بمقتضاهما يتعمّق الوعي بالوجود وبمكوّناته المادّيّة والمعنويّة.

والجدير بالملاحظة أنّ العقل البشريّ ما فتئ يلاحظ ويدقّق في ماهيّة المعرفة وأساليبها انطلاقًا من العوالم الجوّانيّة للإنسان، وصولًا إلى العوالم الخارجيّة، فكان علم النّفس وفلسفة الشّكل والظّواهر وتأثيرات البيئة والاجتماع والثّقافة والاكتساب، ولم يعدم التّراث العربيّ الإسلاميّ الانتباه إلى هذه المسألة المهمّة، فقد ذهب بعض إلى أنّ المعرفة تقع بالطّبع، وفي هذه الحالة ليست موقع تكليف؛ إذْ يضعها الله في القلوب اختراعًا من غير سبب يتقدّمها، كالنّظر والاستدلال[٢]. ومن هؤلاء صالح قبّة (ت٢٤٦هـ)، وأبو الهذيل العلاّف (ت٢٣٥هـ)، وأبو عثمان الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، وقد ذهب ثمامة بن الأشرس إلى أنّ المعرفة تكون

---

[١] إقبال، محمد، تجديد التّفكير الدينيّ في الإسلام، ص٥١.

[٢] البغداديّ، عبد القاهر، أصول الدّين، ص٣١.

بالتّولد، حيث تصبح ثمرة فعل إراديّ وقصديّ[١]. ولا شكّ في أنّ المعرفة محكومة بقانون التّراكم، بدءًا من الإدراك الذي ينقسم بصورةٍ رئيسيّةٍ إلى نوعيْن: «أحدهما التّصوّر وهو الإدراك السّاذج، والآخر التّصديق وهو الإدراك المنطوي على حكم»[٢]. وعلى اختلاف طبيعة المعرفة، فإنهّا تظلّ مرتهنة للسياق الّذي تندرج ضمنه، فالمثاليّة تختلف سياقيًّا عن العقلانيّة. وكلتاهما تختلف عن التّجريبيّة والوضعيّة. ولكلّ اتّجاه من هذه الاتّجاهات النّظريّة امتداد إلى الواقع المتغيّر، حيث القيم والأخلاق والسّلوك[٣]. وقد سجّل العقل عبر الأزمنة المتتالية أنّه الأساس الضّروريّ المنتج للمعارف المدعّمة بالبراهين، والبراهين من شأنها تجنّب التّناقض، وقد أعلى الوحي من قدر العقل في قوله تعالى: ﴿**كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾(الروم:٢٨).

ثالثًا: الوحي فضاء للمعرفة

يفرّق الوحي تفريقًا حاسمًا بين الحقّ والباطل، والحقّ عنده عبارة عن كلّ شيء موضوعيّ بالمصطلح الفلسفيّ، وهو الخارج عن حدود الذّات، وخلافه الباطل، وهو ما يُقابل الوهم عند الفلاسفة. وقد قال الله تعالى: ﴿**وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾(البقرة:٤٢). وهو ما يكشف عن حرص القرآن على تأسيس صروح العلم انطلاقًا من أوّل كلمة أنزلت من الوحي وهي كلمة ﴿**اقْرَأْ**﴾(العلق:١)، ولمّا تعدّى هذا اللّفظ بحرف الباء على خلاف معنى التعدية المباشرة، فإنّ ذلك يحيل على دلالة التربية والتّعليم بصفة عامّة. وعليه، فمسيرة الإنسانيّة عبر العصور المتطاولة تدور حول التّفريق بين الحقائق وما يشوبها من تلبيس الأوهام. ومهمّة الأنبياء كلّهم تتمثّل في رسم الحدود المعرفيّة بين الحقّ والباطل، وقد شهدت

[١] الاسفرائيني، أبو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد، التّبصير في الدّين، ص٨١؛ الهمذاني، القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التّوحيد والعدل، ج١٢، ص٣١٦.

[٢] الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، ص٥١.

[٣] م. ن، ص٨٩ وما بعدها.

بعض الرّوايات عن النّبيّ أنّ خطّ النبوّة يستمرّ بشكل مغاير يتجسّد في جهود العلماء المدقّقين والمحقّقين: «العُلَمَاء وَرَثَة الأنْبِيَاء»[١].

ومن ثمّ كانت الجنّة حقًّا والنّار حقًّا والله تعالى حقًّا. وإذا اتّسم عالم الأشياء بالثّنائية والازدواج، فإنّ الله وحده ليس كمثله شيء: واحد في الكمّ، وأحد في الكيف: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾(سورة الإخلاص). وقد اعتبر القرآن أنّ الباطل لا يُغني من الحقّ شيئًا، ومثاله الشّر وغيره من الآثام والكبائر، قال الله تعالى: ﴿**أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا فَإِن يَشَأِ اللهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ**﴾(الشورى:٢٤). ولمّا كان خلق السّماوات والأرض حقيقة ماثلة أمام الأعيان لا مراء فيها، فإنّ الوحي عدّها حقًّا داحضًا للباطل: ﴿**الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾(آل عمران:١٩١). ومن الباطل أيضًا نذكر كلّ ضرب من ضروب الدّجل والاتّجار بالدّين، وكلّ ترويج للعقائد الشركيّة والمعتقدات الزّائفة، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ**﴾(التوبة:٣٤).

إنّ المعرفة في المنظور الّذي يؤسّسه الوحي تتفرّع إلى فرعيْن: الأوّل: معرفة الوجود بما هو موجود وله قوانينه المتحكمّة فيه، وهو عين التّعريف الذي يطلق على الحكمة باعتبارها علمًا يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ماهي عليه في نفس الأمر بقدر الطّاقة البشريّة والموضوعيّة، وهي الأشياء الموجودة في الأعيان والأذهان[٢]. والثّاني: معرفة الله بما هو خالق للوجود فارق ومنزّه، وهو معنى جليل في تاريخ اللاّهوت، حيث كان الإنسان يخلق آلهته وينسج حولها تصوّرات

[١] أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني، السّنن، ج٢، ص٥٢٣.
[٢] عبد الرّازق، مصطفى، م.س، ص٦٧.

غريبة عجيبة. ولكنّ الأمر في أديان التّوحيد عبر الوحي أضحى الله هو الخالق للأكوان والعالمين، وهو المسيْطر بإرادته وقدرته. فهو المسيّر للأكوان عبر ما أودع فيها من قوانين وسنن. وهي حركة قلبت المعرفة بعالم الغيب رأسًا على عقب، قال الله تعالى: ﴿**وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾ (النمل:٧٥)، وكذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ**﴾(فاطر:٣٨). فالعلم الحقّ هو معرفة الله تعالى، على حدّ تعبير ابن رشد[١].

إنّ المعرفة في فضاء الوحي محكومة في جزء منها بأبعاد غير مرئيّة، وهو عالم الغيب الذي ينقسم إلى نوعين: عالم غيبيّ كلّيّ يتضمّن علومًا لا يعلمها إلاّ الله. وعالم الغيب النّسبيّ، وهو يتضمّن المعارف المتاحة حسب المؤهّلات الإنسانيّة والظّروف التّاريخيّة والاجتماعيّة ومدى تطوّرها. فما كان غيبًا ونبأً في زمن، يصبح علمًا وخبرًا متحيّزيْن في زمن آخر.

ولقد حددّ الوحي أدوات المعرفة، إرشادًا للنّاس ولطفًا بهم، وهذه الأدوات هي السّمع والبصر والفؤاد. واللّافت للانتباه هو ذكر القرآن للوظائف دون ذكر الأعضاء؛ إذ السّمع وظيفة الأذن، والبصر وظيفة العيْن، والفؤاد وظيفة الذّهن والعقل، وهو تسلسل منطقيّ بدءًا من المعرفة الماديّة إلى المعرفة العقليّة، وما تجسُّدُ جبريل في صورة مرئية إلّا تدرّجًا بالمعرفة من عالم المشخّص المرئيّ والمسموع إلى الفؤادي المجرّد. ومن الأدوات المركزيّة المتعلّقة بالمعرفة نجد مصطلح القلب، وهو جوهر الأشياء ولبُّها وخالصها ومحضُها، وهو مضغة الفؤاد المعلّقة بالنّياط، وهو العقل والتّفهّم والتّدبّر[٢]. ووظيفة هذا القلب هو تعقّل الأشياء وإدراكها: ﴿**أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا**

[١] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد، فصل المقال فيما بين الحكّمة والشّريعة من الاتّصال، ص٦٨.

[٢] ابن منظور، لسان العرب، م.س، مج١، مادة قلَب، صص ٦٨٥-٦٨٩.

تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾(الحج:٤٦). فوظيفة القلب حينئذ هي الفقه والعقل والعلم والإدراك.

ولمّا كان العقل هو أعدل الأشياء قسمةً بين النّاس، على حدّ تعبير رينيه ديكارت، فإنّ الوحي قد أوكل إمامة النّاس للنبيّ إبراهيم، تبعًا لما تميّز به من إعمال العقل في إدراك آيات الله في ملكوته. قال الله تعالى: ﴿**وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾(البقرة:١٢٤). ولا شكّ في أنّ إمامة النّاس جميعًا إنّما تكون بالمنهج العلميّ النّابع من إعمال العقل والمنطق، وهو السّبيل الأمثل الكفيل بإقناع جميع النّاس بعدالة التّوحيد؛ ولذلك أوكل الله لعباده فعل تدبّر القرآن، وقد ورد هذا اللّفظ في آيات عديدة في صيغة المضارع لإفادة الدّيمومة. وقد أُسند إلى ضمير الجمع؛ لأنّ التّدبّر عمليّة معقّدة تستوجب تضافر الاختصاصات وديمومة الحدث.

لقد عمد الوحي إلى تبليغ المعارف إلى المخلوقات بطرق متعدّدة ومختلفة، فالوحي إلى الأنبياء عبر جبرائيل من الأشكال الرّاقية، وأوحى الله إلى مريم عبر إرسال الرّوح الذي تمثّل لها بشرًا سويًّا، وأوحى الله إلى النّحل عبر إلهامها اتّباع القوانين المتحكّمة في الكون وفي الطبيعة. والمهمّ في كلّ ذلك، أنّ الله لم يدع مخلوقاته المتنوّعة والمختلفة تخوض مغامرة الوجود بمفردها، وإنّما تعهّدها بالإلهام والوحي والتّربيّة؛ ولذلك أرسل الأنبياء والرّسل تترا حتّى بلغت الإنسانيّة كمالها على يد النّبوة الخاتمة؛ حيث أصبحت الإنسانيّة تنتمي إلى ما يسمّى بفترة ما بعد الرّسالات، حيث براعة التّأويل بعد انتهاء التّنزيل.

لقد هيّأت حيازة المعرفة الإنسانَ ليتبوّأ مراتبَ عُليَا، وجعل الملائكة تسجد له وتعترف له بقدره، وتسبّح الله الّذي خلق ما لم تكن الملائكة تعلمه: ﴿**قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ**﴾(البقرة:٣٢). لقد حرص الوحي على التّرفيع من مستوى الوعي بالوجود؛ إذ لم يكتفِ بمعالجة قضايا الحياة فحسب،

كالحديث عن الريح والأنواء والجبال والنّبات والحيوان والشّمس والقمر والإنسان وعلاقاته بذاته وبغيره وبربه، وإنّما تجاوز ذلك لمعالجة قضايا العلاقات الاجتماعيّة والسّلم والحرب. وعرّف الإنسان بمصيره بعد الموت، وقرّب له صورة يوم القيامة والحساب والثّواب والعقاب، فرسم بذلك أفقًا معرفيًّا عامًّا وشاملًا لعالميْ الغيب والشّهادة، وكفى هذا الأفق تدليلًا على ما في الوحي من طاقة إعجازيّة تحثّ العقل على مزيد الانشداد إليه لتفجير ما فيه من معارف.

لقد أشار الوحي، في مواطن عديدة، إلى أنّ الله علّم الإنسان ما لم يعلم، وأنّه علّمه بالقلم، وهذا التعليم ينمو ويتطوّر بمزيد التفصيل والتمييز؛ إذّ هما السّبيلان الكفيلان بتقدّم العلوم والمعارف، وقد تمكّن موسى وهو رضيع أنْ يميّز رائحة أمّه بحاسة الشّمّ من بين روائح المرضعات في قصر فرعون، وذلك بمفعول الرّضعة الواحدة التي تلقّاها قبل أن يُرمى في اليمّ: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ**﴾(القصص:٧). وانظر إلى الفوائد الجمّة الواردة في التّمييز بين فروع علم الصوتيّات، فمنها: الصوتيّات السمعيّة، والنّطقيّة، وعلم الأصوات، ووظائف الأصوات، وغير ذلك كثير، والأمثلة عديدة في التّمييز بين مكوّنات الدّم ومكوّنات الذّرة وغيرها.

لقد بدا الوحي نصًّا مكتنزًا بالعلاقات المعرفيّة –سواء أكان على المستوى الأفقيّ أم المستوى العموديّ– فمثّل نصًّا معجزًا بالاستناد إلى مصدره الإلهيّ، وقد تنوّعت الأقوال وتعدّدت فيه.

إنّ خطاب الوحي يتّسم بثلاث سمات: مجيد، ومعناه أنّه خطاب لا يُبلى على مرّ الأزمنة وعلى اختلاف الأمكنة. وكريم؛ لأنّه متجدّد العطاء، ميسّر للذّكر، يهب من المعاني لمتدبّره بحسب الجهد الذي يبذله في ترتيب أجزائه ومقارنتها ببعض. وهو مكنون؛ لأنّه قابل للتّكشّف عن كلّ ما هو طارئ ومستجدّ، وضمن هذه السمات

بدت المعرفة القرآنيّة قادرة على رسم أفق واسع من المعرفة لا يتعارض البتّة مع أيّ منجز عقليّ وعلميّ. وكفى هذه القدرة تدليلًا على سماويّة الوحي بدلًا من العجز الذي تخبّط فيه الفعل التّفسيريّ الموروث عندما عُدم الوصول إلى المنهج الكونيّ الكامل في الوحي اختبارًا للتّناظر القائم بين القرآن التّدوينيّ والقرآن التّكوينيّ، أي بين الصناعة والصّياغة. إنّ اللّافت للانتباه هو أنّه على الرغم من ثبات نصّ الوحي، فإنّه يهب لقارئه أشكالًا متعدّدةً من المعرفة، وصورًا كثيرةً من الوعي به بحسب المقامات المختلفة للمتلقّي، ولكلّ شكل من هذه الأشكال طبيعته التّاريخيّة والاجتماعيّة[١].

لقد تميّزت لغة الوحي بالإشاريّة والرّمزيّة، ما يخوّل للقارئ مساحةً كبيرةً للفهم وإنتاج الدّلالة تأويلًا وإعادة تأويل: ﴿**كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾(ص:٢٩). وقد تضمّن قصصًا وأمثالًا تختزل تجارب إنسانيّة حيّة، تُساعد على الاعتبار والاتّعاظ، ما يختصر المسافة أمام تحقيق المُراد وبُلوغ الأهداف. وهو أمر يُؤكّد أنّ المعرفة الإنسانيّة محكومة بقانون التّراكم، وكثير ما يتحوّل الكمّ إلى كيف في مسيرة الوعي بالأشياء، وما نفخة الرّوح إلاّ قفزة نوعيّة في صيرورة المعرفة التي تحوّلت من مستواها المادّيّ المشخّص إلى المعنويّ المجرّد. ﴿**ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخالقين**﴾ (المؤمنون، ١٤) والمتصفّح لآيات الوحي يضع إصبعه على مراحل الأنسنة، الّتي مرّ بها الإنسان من المرحلة الحيوانيّة إلى المرحلة الإنسانيّة، يقول عبد الكريم الشهرستاني في هذا الفضاء: «إنّ خروج الإنسان من حدّ الحيوانيّة ودخوله في حريم الإنسانيّة الأولى إنّما هو بقدرته على الفهم والإدراك»[٢]. وضمن هذه الصّيرورة، اكتشف الإنسان النّار والأنواء والنّجوم والكواكب والسّماوات والأرض واستلهم النبوءات، فتحقّق لديه معنى تحمّل الأمانة ودلالة خلافة الله في الأرض، التي عمادها تعمير البلاد ونفع العباد، مع وعي مصاحب وقصديّة مُسبقة.

[١] انظر: حاج حمد، محمد أبا القاسم، القرآن والمتغيّرات الاجتماعيّة والتّاريخيّة، ص٥٠؛ ص١٣١.
[٢] انظر: الشهرستاني، عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٣٢٣.

والملاحظ أنّ الوحي ينهض على جانبيْن هما: الرّسالة والنّبوءة في الرّسالة. ففي الرّسالة تتبلور المعرفة المنظمة لعلاقة الإنسان بذاته وبغيره وبربه عبر العلاقات التّعبديّة والاجتماعيّة، حيث تقول الآية: ﴿**وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾(الشورى:٥٢). وأمّا النبوّة، فهي النّداء الموجّه للأحياء كي يزدادوا حياة على حياة، ورُقيًّا على رقيّ، ونورًا على نور: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ**﴾(الأنفال:٢٤). إنّه نور المعرفة والعلم والهداية عبر تحويل الأنباء إلى أخبار، يقول الله تعالى: ﴿**لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ**﴾(الأنعام:٦٧)، ولا يتمّ ذلك إلاّ باستنباط القوانين والنواميس المتحكّمة في الطّبيعة، واستكناه الأقدار المشكلّة للظواهر: ﴿**إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**﴾(القمر:٤٩)، وجملة هذه الأقدار تتجلّى في القوانين المتحكّمة في الظّواهر التاليّة: المتناقضات، والازدواج، والتأثير، والتأثّر، والأضداد.

ولقد حرص الوحي على رعاية البناء المعرفيّ عبر تغذيته بالحوار والحجاج والتّصدي للمجادلة؛ لأنّ الغاية من الجدال هي الالتفاف على الحقائق، في حين أنّ الحوار والحجاج يستهدفان إظهار الجوانب الصّائبة من مختلف المسائل النّظريّة والتطبيقيّة، وإن كان لا بدّ من الجدال، فليكن بالتي هي أحسن ﴿**وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾(النحل:١٢٥).

إنّ خطاب الوحي حريص على شدّ الانتباه إلى المقادير والكميّات بدءًا من عمليّة الخلق، وصولًا إلى يوم القيامة، والله هو العليم الذي وسع علمه كلّ شيء، وقد أشاد بقيمة العلماء بقوله: ﴿**يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**﴾(المجادلة:١١). وقد أشارت بعض الأحاديث إلى قيمة العلم والعلماء، ومن ذلك: «إنَّ فضلَ العالمِ على العابدِ كفضلِ القمرِ ليلةَ

البدرِ على سائرِ الكواكب».

وعليه، فإنّ الوحي هو خطاب مفتوح أمام الأدوات العلميّة والمنهجيّة المتطوّرة، وبفضل هذه الأدوات، يتمّ تنشيط المعرفة الكامنة فيه بالقدر الذي يُتيحه الشّغف العلميّ الجاري في أيّ عصر من العصور، علمًا بأنّ المعرفة رهينة أدواتها، وكلّما جدّد القارئ أدوات عمله، توصّل إلى نتائج مغايرة، وذلك تبعًا للإشارات القرآنيّة الواضحة الّتي تتدرّج بالمعرفة من مستواها النّاتج عن الحواس بصرًا وسمعًا وفؤادًا، وصولًا إلى مستواها العقليّ المجرّد. ولم يعدم الوحي الإشارة إلى نوع آخر من المعرفة متولّد من الأخبار الصّادقة، ومصداق ذلك قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾**(الحجرات:٦). فالخبر إذا تواتر، فله معقوليّته المخصوصة، وثمّة معرفة استنتاجيّة نظريّة، وهي حصيلة اتّباع المنطق والبرهان ومجانبة التّناقض بين الأسباب والنتائج، حيث تتطابق المسلّمات الذّهنيّة مع الوقائع الغيبيّة، فالوحي مفتوح بطبيعته على الصّيرورة الزّمنيّة بشكل يسمح للعقل البشريّ أن يتخلّص تدريجيًّا من الخرافات والأساطير المحيطة بالظّواهر الطّبيعيّة والاجتماعيّة عبر تمثّل القيم الثاوية في أسماء الله وتفهّم شرائعه وتعرّفه على المصائر في عالم الغيب، وللاستزادة من المعرفة دعا خطاب الوحي العقل إلى أن يسير في الأرض لينظر ويتدبّر أسرار الخلق المفعمة بالحقائق والمعارف، وكلّما تمكّن العقل من فهمها وإدراكها، استطاع أن يوسّع دوائر حرّيّته وتطويع عناصر الطّبيعة لصالحه، ومن ثمّ كان هذا الخطاب المعرفيّ خطابًا عالميًّا معجزًا، يتوجّه إلى النّاس أجمعين بالحجّة والدّليل: **﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾**(الأنعام:١٤٩). ولذلك جاء القرآن هدى للنّاس، ومصداق ذلك الآية: **﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾** (البقرة:١٨٥)، باعتبار أنّ القرآن يعني الاقتران بين الظّواهر الكونيّة والقوانين المتحكّمة فيها، فهي آيات بيّنات لكلّ النّاس، بغضّ النّظر عن الأجناس

والأعراف والألوان والألسنة، وأنّه سمّي بهذا الاسم؛ لأنّه قرأ على النبيّ عليه السلام ويُقرأ في الدّنيا وتستمرّ قراءته في الآخرة[١]. «فكلّ الرّسل الذين أتى على ذكرهم في القرآن من قبل محمّد صلى الله عليه وآله، وكذلك كلّ الرّسالات إنّما توجّهت بخطابٍ إلهيٍّ حصريٍّ اصطفائيّ مستمرّ من آدم إلى نوح، وإلى خلائف قوم نوح ما ذُكر منهم وما لم يُذكر، وتواصل إلى إبراهيم وذرّيته من ظهر إسحاق وإسماعيل[٢]. إنّ أبرز تشكّل للمعرفة الوحيانيّة هو ثباتها على مرّ الأيام والأعوام.

إنّ خطاب الوحي المتجسّد في القرآن مُفعمٌ بالإشارات الدّالة على تكريم الإنسان، باعتباره محطّةً معرفيّةً عمادها الجدل القائم بين نوازع الشّر والخير، وهو جدل بنّاء يتميّز به الإنسان عن غيره من الكائنات تبعًا للآية الكريمة: ﴿**وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا**﴾(الكهف:٥٤). ولفظة «أكثر» الواردة في الآية تُحيل على مقارنة بضروب أخرى من الجدل يتميّز فيها الإنسان بما أوتي من قدرةٍ فعّالةٍ على التّفريق بين الدّال والمدلول، فهي كفاية فكريّة خلّاقة؛ ولذلك تعدّدت الآيات التي تدعو إلى عدم تلبيس الحقّ بالباطل.

إنّ المعرفة في القرآن تتميّز بالتّدرّج من المادّيّ المشخّص لتصل إلى الغيبيّ المجرّد والعقليّ، وهو مدار الانتقال من عالم الشّهادة إلى عالم الغيب، وهكذا تنتقل المعرفة من مجال الأعيان إلى مصاف الأذهان. ومسيرة المطابقة بين ما في الأعيان وما وراءها من تصديقات، وما في الأذهان وما ترمز إليه من تصوّرات، هي مسيرة الكدح للاستفادة من أسرار الطّبيعة وتطويعها، واستخراج مكنونات الكون لخدمة الإنسانيّة عبر إنجاز الأعمال الصّالحة، المقاومة للأوهام، والسّاعية للوقوف على تجليّات الحقّ في العالم، وكلّ ذلك ينجز في ضوء الهداية التي يزخر بها الوحي.

---

[١] الرّازي، فخر الدّين، مفاتيح الغيب، ج٢٩، ص٤٣٩.

[٢] حاج حمد، محمّد أبو القاسم، منهجيّة القرآن المعرفيّة، صص ٥٠-٥١.

إنّ الجدل القائم بين الحقّ والوهم جعل المعرفة النابعة من الوحي تتجاوز نظريّة المعرفة المادّيّة القائمة على الانعكاس بين العالم المادّيّ والعالم المثاليّ، كما أنّ الوحي قد كشف عن قصور المعرفة النّاهضة على مقولة التّطوّر، إذ اعتبرها قد عدمت الانتباه إلى الفعل الإلهيّ المتمثّل في نفخة الرّوح وأثره في تطوّر مستوى الوجود، علمًا بأنّ مصطلح نفخة الرّوح يعادل مصطلح الطّفرة في مجال العلوم، وبمقتضى هذه النّفخة صار الإنسان قادرًا على إنتاج المعرفة بمقتضى ما زُوّد به من جهاز التّصويت دون غيره من الكائنات، وهذا الجهاز هيّأ الإنسان لبلوغ الصّورة اللّغويّة المثلى. واللّغة أداة تساعد على توسيع دوائر الإدراك والوعي بالعالم الذاتيّ والموضوعيّ، حيث أصبحت حدود اللّغة هي حدود الوجود مطلقًا.

لقد حرص الوحي على إقامة الآيات البيّنات مع أنبياء عديدين من أجل تربية العقل وتنمية المعرفة وتعميق درجات العلم. والجدير بالملاحظة أنّ هذه الآيات لا تتّصل بالشّعائر والشّرائع، وإنّما هي ألصق ما تكون بالسّنن التّاريخيّة والكونيّة الثّابتة والقوانين الرّاسخة المتحكّمة في الظّواهر المختلفة، إن كانت كونيّة من قبيل: ﴿**هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ**﴾(الغاشية:١)، أو كانت تاريخيّة من قبيل: ﴿**هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى**﴾(النازعات:١٥).

إنّ أسماء الله الحسنى هي عبارة عن تجلّيات القوانين الرحمانيّة في هذا الوجود، وكلّ اسم منها يمثّل أبعادًا معرفيّةً يمكن تشغيل مكوّناتها لاستنباط أفكار وقيم تعمّق الإنسانيّة في الإنسان وترتقي بمدارك وجوده، وتجعل المرء كائنًا فعّالًا لا يقنع بمعنى الحياة الذي يشترك فيه مع بقيّة الحيوانات؛ إذ المعرفة نقلة واعية من معنى الحياة إلى معنى الوجود، وهي ارتحال بالكينونة أيضًا من داخل العالم، حيث الانفعال، إلى حيث الفاعليّة والإبداعيّة الخلّاقة؛ لذلك طلب الله تعالى من عباده القراءة باسمه لا به تعالى، ومصداق ذلك الآية: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾(العلق:١)، وكذلك البسملة التي تؤكّد

الابتداء بالاسم لا بالذّات، ولذلك علاقة متينة بتعليم الله تعالى لآدم الأسماء كلّها؛ لأنّ الاسم هو جماع الخصائص والسّمات المميّزة للشّيء، وهي إحالة على القدرة الإنسانيّة على إنتاج المعرفة، وبذلك تفوّق الإنسان على الملائكة. لقد مثّل الوحي إطارًا مناسبًا لتشكّل المعرفة الإنسانيّة، وأمدّ العقل البشريّ بالأدوات المساعدة واللاّزمة لإنتاجها، وقد شكّل اختتام الوحي بابًا مشرّعًا أمام المعرفة وتطوّرها.

وَينبع الإشكال من التّعارض الظاهريّ بين اختتام الوحي من جهة وتزايد المعرفة واستمرارها من جهة أخرى، ولعلّ الحلّ يكمن في قضيّة ختم النّبوّة. إنّ هذه الفكرة لا تحيل على مجرّد فترة زمانيّة فحسب، وإنّما هي تقدير موضوعيّ ينتهي إليه الخطاب القرآنيّ العالميّ من الأرض المحرّمة بدلًا من المقدّسة، كما كان الأمر مع بني إسرائيل؛ وذلك ليعلم النّاس جميعًا من المعرفة ما لم يعرفوه من قبلُ، وذلك مصداق قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾(النمل:٩١).

والملاحظ، أنّ المعرفة العموديّة بين الله وأنبيائه تتجلّى آثارها في اتّجاه أفقيّ يعمّ كلّ النّاس انطلاقًا من أصحاب اللّسان العربيّ: ﴿**وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ**﴾(الزخرف:٤٤). وصولًا إلى غيرهم من العالمين: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ (الجمعة:٢-٣)، فالمعرفة المندرجة في إطار ختم النبوّة تتّسم، إلى جانب سمة العالميّة، بسِمَة التّسليم إلى الله الخالق ربّ العالمين، رمز العلم والمعرفة المطلقيْن؛ لذلك اعتبر الوحي أنّ الدّين عند الله الإسلام، فمن المنطقيّ أن لا يقبل الله دينًا لا يكون موحّدًا فيه ومسلّمًا إليه، وهو القاهر فوق عباده المالك لنواصيهم، خالقهم ومميتهم وباعثهم ومحاسبهم ومجازيهم: ﴿**وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي**

الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾(آل عمران:٨٥). وسمة الإسلام هي الّتي أسّستها حنيفيّة النّبي إبراهيم؈: ﴿**مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفا مُّسلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشرِكِينَ إِنَّ أَولَى ٱلنَّاسِ بِإِبرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُؤمِنِينَ﴾**(آل عمران:٦٧-٦٨).

لقد سعى الوحي إلى إقرار المعادلة بين الوجود الكونيّ المتحرّك، وبين منطوق الآيات المعبّر عن هذه الحركيّة، سعيًا منه للارتفاع بمستوى الأذهان البشريّة كي تجانب الوعي المصاحب للمعجزات المادّيّة. تقول الآية: ﴿**وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾**(الأنعام:٣٥-٣٦). وهكذا يتجلّى أنّ الوحي صيغة ذِكريّة لخلق السّماوات والأرض وتجسيد لمنهجه[١]. فهي معرفة تماثل بين حركة الأكوان المنظورة وبين ما تضمّنته الآيات القرآنيّة المسطورة؛ ولذلك نلفي أنّ الوحي حرص على ذكر العناصر الكونيّة المبثوثة في السّماوات والأرض في شتّى المجالات المعرفيّة، كالمجال البيولوجيّ أو الفيزيائيّ أو الاجتماعيّ عبر جدليّة كونيّة أخّاذة: ﴿**وَٱلشَّمسِ وَضُحَىٰهَا وَٱلقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا وَٱلَّيلِ إِذَا يَغشَاهَا وَٱلسَّمَاءِ وَمَا بَنَىٰهَا وَٱلأَرضِ وَمَا طَحَىٰهَا وَنَفس وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقوَىٰهَا﴾**(الشمس:١-٨).

إنّ الكتاب الكونيّ الّذي خلقه الله يتضمّن أشكالًا مختلفةً من الوعي والمعرفة، تبعًا للفوارق النّوعيّة في تطوّر العقل البشريّ وأنساقه المعرفيّة، وهو ما يدعوه إلى مواكبة هذه الصّيرورة الكونيّة وليؤدّي رسالته العالميّة عبر متغيّرات الزّمان والمكان وفقًا لكلّ منهج بشكل مستمرّ في أسلمة المعرفة عبر العصور[٢]. فالمعرفة، حينئذ، نابعة من الوحي انطلاقًا من وحدته العضويّة، ومن الأكوان انطلاقًا من

---

[١] أبو قاسم حاج حمد، منهجيّة القرآن المعرفيّة، م. س، ص٨٧.

[٢] حاج حمد، أبو القاسم، منهجيّة القرآن المعرفيّة، م. س، ص٩٣.

وحدته البنائيّة، وهكذا يتمّ التّكافؤ بيْن القول والخلق: ﴿**قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ**﴾(النحل:١٠٢).

إنّ الرّؤية الّتي يؤسّسها الوحي إزاء الإنسان، تتمثّل في أنّه كائنٌ متكامل الأجزاء: بدن، ونفس، وفكر، وبالتّالي له قابليّة أن تنطبق عليه كافّة النّظريّات النّابعة من العلوم الطّبيعيّة والإنسانيّة الّتي شجّع الوحي على طلبها استمرارًا لخطّ النبوّة. وإذا كان الله هو صاحب العلم المطلق، فإنّه يحبّ لعباده الاتّصاف بصفة العلم والمعرفة، غير أنّ المعرفة في مستواها المطلق تظلّ مطلبًا عزيزًا على الإنسان بحكم نسبيّته. يقول الله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ لَخَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ أَكۡبَرُ مِنۡ خَلۡقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ وَمَا يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَلَا ٱلۡمُسِيٓءُۚ قَلِيلٗا مَّا تَتَذَكَّرُونَ**﴾ (غافر:٥٦-٥٨). وعليه، فإنّ الإنسان مدعوّ إلى الكدح في سبيل الحصول على الرّؤية الكلّيّة والمنهجيّة لأصول المعرفة الكامنة في الوحي.

إنّ الجدير بالاهتمام، في معالجة مسألة المعرفة، هو جانب الأسماء، فهي شديدة الارتباط بالمفاهيم من قبيل: الحرام، الزّواج، الخير والشّرّ...، وهي سبيل التّعلّم؛ لأنّ الاسم حامل لسمات المسمّى. قال الله تعالى: ﴿**وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾(البقرة:٣٥). فالزّواج يضفي معانيَ ودلالات جديدة على العلاقات الإنسانيّة؛ حيث ترتفع المرأة من معنى الأنثى إلى معنى الزّوجة، وكذلك الزّوج والابن وما يتفرّع عن كلّ ذلك من معانٍ ومعارف، فتحيط الأسماء المعاني بالشّجرة العائليّة الّتي تتضمّن حرمة التّزاوج بحكم حرمة هذه الأسماء. وأصول الأسماء كلّها موجودة في القرآن، كآيات التّحريم الخاصّة بنكاح المحارم[١]. وإذا

[١] حاج حمد، أبو القاسم، منهجيّة القرآن المعرفيّة، م. س، ص ١٢٧.

عمد الوحي إلى ضرب الأمثال والتّجسيد للفكرة، فإنّ ذلك من شأنه أن يغذّي العقل وينمّيه عبر ترتيل أجزاء القرآن وتجميع آياته، سعيًا وراء الحصول على المعنى الكلّيّ للآيات وتجاوز المعنى الحرفيّ الأوّليّ الكامن فيها؛ لأنّه معنى قاصر عن المدلول الحقيقيّ المقصود. ولا فائدة حينئذ من الاقتصار على الفهم التّراثيّ الوارد من الثّقافة اليهوديّة المنشدّة بدورها إلى الموروث البابليّ، فلا فائدة من اعتبار أنّ الشيطان ينزع اللّباس عن آدم وزوجه، وأنّ السوءة هي العورة، وأنّ الخمار هو الحجاب، وأنّ مسّ القرآن يعني لمسه. فهذا العقل التّرادفي يعدم الوقوف على الدّقة اللّامتناهية للكلام الإلهيّ، فالوحي الّذي تضمّن نسيجه أدوات فهم داخليّة من شأنه بلورة معارف وعلوم شديدة الانسجام والاتّساق. فالله من خلال منهجيّة الخلق وبعث الرّسل قد أرسى دعائم المعرفة الموصلة إليه.

إنّ الوحي قد تضمّن قضايا تاريخيّة وحضاريّة ذات أبعاد عميقة، كتاريخ تطوّر البشريّة وتجارب الأنبياء عبر مراحل هذا التّاريخ. وقد خلت هذه المعالجة من الخرافات والأساطير المتوارثة والمسقطة. والمهمّ أنّ التّخلّص من الإسرائيليّات التّي حفّت بفهم هذا المنهج يتمّ بالاستعانة بالعلوم المساعدة، كعلوم اللّسان والاجتماع والنّفس والطّبيعة، التي تعكس إيقاع العصر الذي ينتمي إليه، حيث يتمّ التّصنيف في المستوى العموديّ والتّسطير في المستوى الأفقيّ، ما يُقابل محور الاختيار ومحور التّوزيع في علوم اللّسان.

وتزداد المسؤوليّة على كواهل المتصدّين لقراءة نصوص الوحي وإعادة قراءته في ضوء ربطه بحركة الكون لإثبات حركة الغيب بالواقع، فالتّأليف بين عالميْ الغيب والشّهادة هو عمل يضمن التّوحيد والانفتاح على عوالم الإرادة والمشيئة[١]. والنّبي إبراهيم الّذي هو المؤسّس الأوّل لربط عوالم الغيب مع الظواهر الكونيّة عبر إعمال العقل؛ لذلك عُدّ أبًا للأنبياء، واحتلّ مرتبة خليل الله، فهو الذي اجتنب الإحيائيّة وخلع على الوجود عقلانيّة ومنطقيّة تتجاوز الوثنيّة والاقتناع بعبادة

[١] انظر: حاج حمد، أبو القاسم، منهجيّة القرآن المعرفيّة، م. س، ص١٧٩.

الأصنام، وعلى يديْه تمّ إبطال القرابين البشريّة. قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَٰذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾(الأنبياء:٥٢).

وسيرًا على الهدي الإبراهيميّ المتعقّل، ركّز أعلام الفكر الإسلاميّ على أهمّيّة النّظر، ولقد اعتبروه أوّل الواجبات العقليّة، وأنّه لا يصحّ من أصحاب التّقليد. والنّظر العقليّ المقصود هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئيّ التماسًا لرؤيته، فقد يكون النّظر قلبيًّا وعقليًّا وحقيقته الفكر وطلب الحقائق. والنّاظر مدرك لنظره؛ لأنّه عمل إراديّ وقصديّ. والشّك ضروريّ في تغذية النّظر. وصحّة هذا الإجراء تكمن في قدرته على توليد المعرفة والعلم باعتماد الأدّلة. ومن فوائد النّظر، إثبات الاعتقاد، «فإن كان النّاظر عالمًا بالدليل على الوجه الذي يدلّ، كان الاعتقاد المتولّد عنه علمًا؛ وإنْ كان معتقدًا للدّلالة أو ظانًّا لها على الوجه الذي يدلّ كان الاعتقاد المتولّد عنه غير علم»[١].

إنّ الّذي لا مراء فيه هو أنّ النّظر الموكول إلى أصحاب الألباب من شأنه مواصلة جهود الأوّلين العلميّة من أجلّ تصفيّة القيم والأفكار من خليط الصّفات التي لا معنى لها، ويضمن لروح النبوّة الدّيمومة والاستمرار في الزّمن، ولعلّ ذلك ما قصده محمد إقبال باعتباره أنّ العقل الاستدلاليّ وحده الذي يجعل الإنسان سيّدًا لبيئته، وهو أمرٌ كسبيّ، فإذا حصّله المرء مرّة وجب أن يُثبّت دعائمه ويشدّ من أزره، وذلك بكبْت أساليب المعرفة الّتي لا تعتمد عليه. فالحياة في نظر النبيّ مصدر آخر للمعرفة يلائم الجديد. والنبوّة في الإسلام تبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى ختم النبوّة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدًا إلى الأبد على مِقْوَد يُقاد منه، وأنّ الإنسان لكي يحصّل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يُترك ليعتمد في النّهايّة على وسائله هو[٢]. وهكذا يتجلىّ أنّ الوحي هو القوّة العاقلة في الوجود.

---

[١] الهمذاني، القاضي عبد الجبار، م.س، ج١٢: النّظر والمعارف، ص٨٠.

[٢] إقبال، محمد، م. س، صص١٤٤-١٤٥.

رابعًا: نتائج البحث

إنّ المعرفة البشريّة كائنٌ متطوّرٌ بحسب الحركة الزّمنيّة. وإذا اعتبر الوعي السّلفي أنّ العصر الذّهبي للمعرفة الدّينيّة بلغت أوجَها مع الجيل الأوّل، فإنّ القراءة التّأويليّة ترى خلاف ذلك، بل إنّها تفهم النّصّ، وإن انتمى إلى زمن آخر، في ضوء أدوات الفهم المعاصر لزمن القراءة. وهذا الفهم التّأويلي لا يقنع بالفعل التفسيريّ الذي يدّعي حيازة المعنى، وإنّما يتجاوزه إلى تأويليّة الفهم حيث التّواضع العلمّي الملازم لكلّ قراءة. ومع ذلك، تحقّق الأدوات الجديدة حصيلة معرفيّة لم تكن محقّقة من قبلُ. وإذا تجلّى الوحي في شكل لسانٍ عربيّ، فإنّ هذا اللّسان قد عَرف تطوّرًا بمقتضى تطوّر علوم اللّغة إن في الصوت، أو في المعجم، أو النّحو والصرف والبلاغة؛ فلا قيمة علميّة حينئذ في الإصرار على الاكتفاء بالدّلالات اللّغويّة الموروثة، وإذا توسّل القُدامى لفهم المعاني الثّاويّة في الوحي بالأشعار والأمثال والاستعمالات العربيّة، فما المانع من الاستعانة في هذا العصر بمكتسبات العلوم الاجتماعيّة والأنثروبولوجيّة واللّسانيّة من أجل الوقوف على استنباط أجوبةٍ مناسبة لما يُطرح من الأسئلة المستجدّة؟

إنّ هذه الأدوات المعرفيّة من شأنها إنتاج معرفة جديدة؛ لأنّ المعرفة رهينة أدواتها. والذي يستخدم أدوات السّلف ليس له إلاّ إعادة إنتاج المحتويات المعرفيّة التّقليديّة، وعندئذ يتركّز التّقليد ويستمرّ الاجترار، وهكذا تتقدّم حركة الواقع وتتجمد الثّقافة ويتكلّس الفكر.

إنّ علاقة الوحي بالواقع تجعل الفعل الإلهيّ مندرجًا في المواضعات التّاريخيّة زمانًا ومكانًا، ما يؤكّد مهمّة القارئ التّأويليّة بحيث لا يجمد النصّ بمفعول التّقليد ولا يُسقط على النصّ ما ليس منه، فالنصّ يتميّز بوحدة وكينونة، وللقارئ

أفق معرفيّ، والتّأويل عمليّةٌ مواءمةٍ ذكيّة بين تلك الكينونة وذلك الأفق، في مجانبة لكلّ تطويع أيديولوجيّ.

إنّ تعدّد المقاربات في قراءة نصّ الوحي دليلٌ ساطع على أنّ هذا النّص يتميّز بطاقة حيويّة فيّاضة، فهو مَعين لا ينضب؛ ولذلك وُصف بالكريم. ويظلّ الوحي نصًّا حيًّا ذا امتداد إلى الواقع يتفاعل معه، وليس نصًّا ماهويًّا مجرّدًا؛ لذلك دأب في كلّ عصر على إضفاء المعنى على الوجود. وما التّفاسير التي دُوّنت حوله إلّا مجرّد أنماط عابرة لإنتاج المعرفة في التّاريخ، وقد قال أحد المتصوّفة المعاصرين: قد اكتمل تنجيم القرآن نصًّا ولن يكتمل تنجيمه معنى[١].

[١] انظر: النيفر، احميدة، الإنسان والقرآن وجها لوجه: التّفاسير القرآنيّة المعاصرة قراءة في المنهج، ٢٠٠٠، ص١٦٠.

الخاتمة

انطلق هذا البحث من فرَضيّة تتمثّل في أنّ الوحي مصدر معرفيّ، وهذا البناء المعرفيّ الذي يؤسّس له الوحي يتكوّن من منطلقات وأدوات لها غايات ومقاصد، وقد حاول الدّارس بحركة تحليليّة أن يتمثّل هذه العناصر عبر تحديد مفهومَي الوحي والمعرفة، انطلاقًا من المدوّنات والموسوعات والمعاجم المختصّة، وصولًا إلى بيان أنّ الوحي هو بمثابة المنجم الخصب، والفضاء الرّحب للوعي بالذّات ومستلزماتها إزاء نفسها وتجاه ربّها والآخرين ومحيطها الطّبيعي. فالله تعالى بعد أن اصطفى آدم ونفخ فيه من روحه، جعله قادرًا على التّسمية، فاستبان أنّ هذه القدرة على التّسمية هي مفتاح المعارف والعلوم وأداة إنتاجها.

وبعد الهبوط الأوّل والثّاني اللذيْن شهدتهما مسيرة آدم في هذا الوجود، لم يدعه الله تعالى يخوض تجربة الوجود منفردًا متوحّدًا، وإنّما أرسل إليه الأنبياء والنّذر والرّسل لإرشاده وتسليحه بالمعارف اللّازمة لتسهيل حياته وتيسير سبل هدايته. فكان الوحي في نُسخه المتعدّدة، وقد تدرّج خطابه، إيمانًا وتشريعًا، مراعاة لدرجة التّطوّر الحضاريّ لدى الإنسان. وقد بلغ الوحي في صورته النّهائيّة درجة الاكتمال. وكان بلسان عربيّ مبين ينهض على الإشاريّة والرّمزيّة والقصّة وضرب المثل والخبر والتّشريع. وقد أودع الله فيه أدوات فهمه؛ لذلك أمر بترتيل أجزائه المتفرّقة، وتجميعها في شكل أرتال ووحدات، كما أمر بتدبّره وإعمال العقل فيه؛ لاستنباط المعارف، واستخراج الأجوبة الملائمة لكلّ مشكلات الإنسان عبر مدارات الزمان. فهذا الوحي كالنهر الجاري الذي يغترف منه كلّ جيل حاجاته التي يسدّ بها ظمأه، وكالشمس الطالعة التي تضيء لكلّ زمان دروبه، وفضاءاته، وساحاته.

قائمة المصادر والمراجع

١.القرآن الكريم.

٢.ابن رشد، محمد بن أحمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من الاتّصال، لا.ط، القاهرة، لا.د، ١٩٣٥.

٣.ابن سينا، أبو علي الحسين، الإشارات والتّنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، لا.ط، القاهرة، دار المعارف، دت.

٤.ابن منظور، أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم، لسان العرب، **لا.ط، بيروت، دار إحياء التّراث العربيّ، د.ت.**

٥. أبو داود، السّنن، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٦.

٦.الإسفرائيني، أبو المظفر، التّبصير في الدّين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، لا.ط، عالم الكتب، ١٩٨٣.

٧.الأشعريّ أبو القاسم، مقالات الإسلاميّين، تحقيق: محمّد محي الدّين عبد الحميد، ط٢، دار الحداثة، ١٩٨٥.

٨.البغداديّ، عبد القاهر، أصول الدّين، طبعة اسطنبول، ١٩٢٨.

٩.التلمسانيّ، علي، الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، تحقيق: عبد الله محمود محمّد عمر، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٨.

١٠.التّهانوي، محمّد عليّ، كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: عليّ دحروج، ط١، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦.

١١.الرّازي، فخر الدّين، لوامع البيّنات في شرح أسماء الله تعالى والصّفات، تصحيح: السّيد محمّد بدر الدّين أبي فراس النّعسانيّ الحلبيّ، ط١، مصر، المطبعة الشّرقيّة، ١٣٢٣ هـ.

١٢.الزّركشيّ، بدر الدّين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، لا.ط، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٨.

١٣.السّيوطي، جلال الدّين، الإتقان في علوم القرآن، لا.ط، بيروت، دار المعرفة، دت.

١٤.السيوطي، جلال الدين، الردّ على من أخلد إلى الأرض وجهل أنّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض، تحقيق: فؤاد عبد المنعم الحمد، لا.ط، مؤسّسة شباب الجامعة، د ت.

١٥.الشهرستاني، عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرّره: الفرد جيوم، مكتب المثنى، لا.ط، بغداد، دت.

١٦.الصدر، محمّد باقر، فلسفتنا، دار التّعارف للمطبوعات، ط١٣، بيروت، لبنان، ١٩٨٢.

١٧.الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، اعتنى به: عبد الله محمود محمّد عمر، لا.ط، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٧١.

١٨. الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضّلال، تحقيق: سعد كريم الفقي، لا.ط، الإسكندرية، دار ابن خلدون، دت.

١٩.المسعودي، حمّادي، الوحي من التّنزيل إلى التّدوين، لا.ط، تونس، دار سحر للنّشر، ٢٠٠٥.

٢٠.النيفر، احميدة، الإنسان والقرآن وجها لوجه: التّفاسير القرآنيّة المعاصرة قراءة في المنهج، ط١، دمشق، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠.

٢١.الهمذاني، القاضي عبد الجبار، المحيط بالتّكليف، مج١، تحقيق: عمر السّيد عزمي، الدّار المصريّة للتّأليف والتّرجمة، دت.

٢٢.الهمذاني، القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب التّوحيد والعدل، تحقيق: إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين، ط١، مصر، وزارة الثّقافة والإرشاد القوميّ، المؤسّسة المصريّة العامّة للتّأليف والتّرجمة والطّباعة والنّشر، د. ت.

٢٣.الهمذاني، القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب التّوحيد والعدل، ج١٦: إعجاز القرآن، قوّم نصّه: أمين الخولي، ط١، مصر، الشّركة العربيّة للطّباعة والنّشر، ١٣٨٠ ه- ١٩٦٠م.

٢٤.بلاشير، ريجيس، القرآن: نزوله تدوينه ترجمته وتأثيره، حقّقه وراجعه: الشّيخ محمّد علي الزّعبي، تعريب: الدّكتور الأبّ فريد جبر، ط١، بيروت، دار الكتاب اللبنانيّ، ١٩٧٤.

٢٥.حاج حمد، محمد أبو القاسم، القرآن والمتغّيرات الاجتماعيّة والتّاريخيّة، ط١، بيروت لندن، دار السّاقي، ٢٠١١.

٢٦.حاج حمد، محمّد أبو القاسم، منهجيّة القرآن المعرفيّة، ط١، بيروت، دار الهادي للطباعة والنّشر والتّوزيع، ٢٠٠٣.

٢٧.عبد الرّازق، مصطفى، الدّين والوحي والإسلام، ط١، القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، ٢٠١٢.

٢٨.عبد الرّازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة، لا.ط، القاهرة، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، دت.

٢٩.لالاند أندريه، الموسوعة الفلسفيّة، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، ط١، بيروت، باريس، منشورات عويدات، ١٩٩٦.

٣٠.محمد، إقبال، تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام، تعريب: عبّاس محمود، راجعه: مهدي علّام وعبد العزيز المراغي بك، ط١، القاهرة، مطبعة جنّة التّأليف والتّرجمة والنّشر، ١٩٥٥.

31.-Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Tome VI, R. Arnaldez (m. 2006), Article MA'RIFA.

حدود المعرفة الدينيّة وَتوقّعات الإنسان من الدين*

الشيخ د. عبد الحسين خسروبناه[1]

المقدّمة

يردّد بعض من يسمّون بأنصار حركة التنوير من العلمانيّين أسئلةً تطعن في حاجة الإنسان إلى الدين، زاعمين أنّ عجلة التطوّر العلميّ المتسارعة لم تترك حاجة يتوقّف سدّها على الدين؛ فما الحاجة إليه إذن؟

لقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ علوم النفس والاجتماع ومثيلاتها أظهرت كفاءةً عاليةً في التصدّي للمعضلات التي يواجهها المجتمع البشريّ؛ مثل: السرقة، أو الاحتكار، أو ما شابه ذلك، والناس اليوم باتوا في غنى عن الفقه والأحكام الإسلاميّة؛ وبذلك حصروا الدين وقيّدوه بين جدران الأمور الروحانيّة؛ وإن عادوا بعد ذلك ليعيدوا النّظر في قولهم، ولو بعد حين، فسلبوا من الدين هذا الدور الخجول أيضًا، ومنحوه لبعض المدارس الصوفيّة الشرقيّة أو الغربيّة. وبناءً على هذه الرؤية، لن يبقى في نهاية المطاف أيّ حاجة إلى الدين، أو أيّ توقّع منطقيّ منه، ولا أيّ أمل يعلّق عليه.

---

[١] – الأمين العام للمجلس الأعلى للثورة الثقافيّة في إيران.

* ترجمة محمد حسين الواسطي، ونُشر ضمن سلسلة الكلام الإسلامي المعاصر، الجزء الأول، الصادرة عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.

إنّنا عندما نخاطب أصحاب هذا الاتجاه متسائلين عن كيفيّة حلّ الإشكال عندما يختلف علماء النفس والاجتماع وأرباب التصوّف الشرقيّ أو الغربيّ، ونتوقّف عند آراء أرباب هذه العلوم وحلولهم ومناهجهم وطرائقهم في كسب السعادة وتحصيل الكمال الإنسانيّ، نجد أنفسنا في دوّامة من التناقضات والرؤى المتهافتة، حائرين في متاهات وضعتنا فيها تلك العلوم الإنسانيّة التي كان من المفترض بها أن تكون بلسمًا لتلك الجراح.

والسؤال المطروح هنا هو: هل يمكن لنا الاعتماد على أحكامٍ ورؤى متناقضة ومتضادّة فيما بينها، اتخذتها العلوم الإنسانيّة وتبنّتها بعيدًا عن الدين؟ هذا هو السؤال المعبّر عنه أحيانًا بـ«توقّعات الإنسان من الدين»، وهو تساؤل انطلقنا منه في كتابنا الذي وضعناه للردّ على هذه الإشكاليّة[١] خلال عشرة أعوام من البحث والدراسة.

أوّلًا: أضواء على بعض المفاهيم:

ينطوي عنوان «توقّعات الإنسان من الدين» على ثلاث مفردات أساسية؛ هي: «التوقّعات»، و«الإنسان»، و«الدين»، ومن المناسب أن نتوقّف عند كلٍّ منها فيما يلي:

أمّا مفردة «التوقّعات» فقد تستخدم بمعنى الدوافع والاحتياجات أو المتطلَّبات والتطلّعات، ولا يخفى أنّ «التوقّع» -هنا- يدلّ على حاجة مقرونة بالترقّب، علاوةً على ما يحمله المعنى من تحلّي صاحب الحاجة بهذا الحقّ، أمّا «الحاجة» فلها مفهوم أوسع ممّا تقدّم، فهو يشمل حالات احتياجات الشخص المُحقّ في حاجته، وغير المحقّ أيضًا.

---

[١] - عنوان الكتاب بالفارسيّة: «انتظارات بشر از دين».

ويضيف أبراهام ماسلو في كتابه «الدوافع والشخصيّة» حاجات الإنسان إلى سبعة أصناف؛ هي: الحاجة الفسلجيّة، والأمن (الوقاية)، والحبّ أو التعلّق، والحاجة إلى الحفاوة والاحترام، والحاجة إلى ازدهار الطاقات الذاتيّة، والنزوع إلى الفهم والمعرفة، والاحتياجات المرتبطة بالجوانب الجماليّة.[١]

وحول بحث الاحتياجات نلفت عنايتكم إلى بعض النقاط الجوهريّة التالية:

١. لا تتسنّى تلبية احتياجات الإنسان بصورة جزئيّة ومنفصلة (كلّ حاجة على حِدة)، بل إنّها بشكل عامّ ممتزجة ومندكّة فيما بينها؛ فلا يكتفي الإنسان بتأمين متطلّباته من الغذاء والسكن وحسب، بل يريدهما مع ما يحفظ له سمعته وماء وجهه أمام أبناء المجتمع من حوله، وبالتالي فهو يكدح من أجل رفع حاجته الجسميّة، وحاجته إلى الحفاوة والاحترام على حدّ سواء.

٢. الحاجات الجسميّة المحضة قابلة للتأمين، لكن الحاجة إلى الحفاوة والاحترام أمر ذو أفق رحب؛ بمعنى أنّ الحاجة إلى الطعام ترتفع بمجرّد تلبيتها، أمّا الحاجة إلى الاحترام، فهي ذات مراتب تتفاوت في شدّتها وضعفها.

٣. تأمين الاحتياجات البشريّة موضوع يختلف عن موضوع رعاية الاعتدال في ذلك، هو أمر يتطلّبه حال الإنسان، كي لا ينجرّ إلى هاوية الإفراط أو التفريط، وقد وردت قيم الإسلام وتعاليمه لتأمين الجهتين معًا[٢].

أمّا المقصود بالإنسان فيعمّ كلّ أصناف البشر؛ خواصّه وعوامّه، فالناس بشكل عامّ لهم حاجات ومتطلّبات دينيّة مشتركة؛ فالكلّ يحتاج إلى الهداية من دون فرق بين الخواصّ والعوامّ، ولا يخفى أنّ الخواصّ من الناس أيضًا لهم احتياجات

---

[١] - راجع: ماسلو، أبراهام: الدوافع والشخصيّة، ص ٧٥-٧٦ [النسخة المترجمة إلى الفارسيّة].

[٢] - راجع: فرامرز رفيع بور: تشريح المجتمع، ص ٥-٦٩ [العنوان بالفارسيّة: آناتومي جامعه].

دينيّة معيّنة كذلك، وهي ترتبط بحقل اختصاصهم؛ فالفيزيائيّون أو الكيميائيّون المتديّنون يحتاجون إلى مبادئ علم الطبيعة الدينيّ، أو السياسيّون المتديّنون -مثلًا- هم بحاجة إلى الفقه والأخلاق والكلام السياسيّ الدينيّ أيضًا.

وأمّا المقصود بالدين، فهو كلّ حقيقة مبيِّنة للمآل الملكوتيّ للرؤى والمناهج والسلوكيّات الدنيويّة. وهذه الطائفة من الحقائق يمكن أن تكون نابعة من منطلق تجريبيّ أو شهوديّ أو عقليّ، أو تتمتّع بنقل دينيّ يعمّها. وبطبيعة الحال فإنّ بيان المآل الملكوتيّ والأخرويّ لها بنحو شموليّ يغطّي جميع الجوانب لا يتسنّى من دون الوحي والنقل الدينيّ؛ لأنّ باقي المصادر المعرفيّة عاجزة عن أداء هذا الدور الخطير الجامع. وتتضمّن هذه الطائفة من الحقائق الدينيّة حقائق وصفيّة وأخرى معياريّة، وكلّ قضيّة تقع في طريق هداية الإنسان، بما يعمّ القضايا العقائديّة والأخلاقيّة والفقهيّة والحقوقيّة وغيرها. وبالطبع، فإنّ الدين في هذا البحث الدارس لتوقّعات الإنسان من الدين يمكن له أن يدلّ على المرجعية الدينيّة أيضًا، أي: الله جَلَّ وَعَلا، والرسول ﷺ، والأئمّة من أهل البيت عليهم السلام.

ثانيًا: تحليل القضيّة:

يمكن لنا أن نحلّل قضيّة توقّعات الإنسان من الدين على صعد وجوانب مختلفة؛ فعلى سبيل المثال: يمكن لنا أن نسأل في الجانب التاريخيّ والمنطقيّ عمّا يتوقّعه ويرتقبه المتديّنون وعلماء الدين في شتّى الأديان على مرّ التاريخ، أو نتساءل مثلًا: ماذا يرتقب الإنسان منطقيًّا من الدين؟ والمقصود هنا -بطبيعة الحال- تلك التطلّعات المنطقّية التي يتوقّعها الإنسان من الدين.

ويمكن تحليل هذه القضيّة منطقيًّا من خلال استعراض التساؤلات التالية: هل الدين حاضر على مسرح الحياة في جميع الاحتياجات السبعة المذكورة آنفًا؟ هل إنّ توقّعات الإنسان من الدين في الميادين الاقتصاديّة والحقوقيّة والسياسيّة

والتربويّة والإداريّة وعلى صعد العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة هي توقّعات منطقيّة؟ وهل إنّ تدخّلات الدين في الاحتياجات الفرديّة والاجتماعيّة، المادّيّة والمعنويّة، وكذلك الدنيويّة والأخرويّة تدخّلات مبرهنة ومبرّرة؟ وهل تعدّ تدخّلات الدين في هذه القضايا تدخّلات مباشرة أم غير مباشرة؟

ذهب بعض الكُتّاب إلى اعتماد التحليل في هذه القضيّة على ثلاث ركائز مبدئيّة؛ هي ما يلي:

١. يجب على الإنسان أن يشعر ويحسّ بحاجاته الدينيّة بنحو مستقلّ.

٢. يجب على الدين أن يكون مؤهّلًا لتلبية حاجات الإنسان الدينيّة.

٣. يجب على الدين أن يلبّي هذه الاحتياجات بشكل حصريّ، وألّا يستعين بغيره في قضاء هذه الحوائج الدينيّة، أو يتّخذ في ذلك ما ينوب عنه فيها[١].

وفي تقديرنا فإنّ هذه الركائز والأصول باستثناء الركيزة الأولى التي تنصّ على أهليّة الدين ومقدرته على رفع احتياجات الإنسان الدينيّة غير تامّة، ويمكن الخدشة فيها لما يلي:

أ- لم يزعم أيّ علم بما فيها العلوم الدارسة للإنسان والتي تتناول الاحتياجات الإنسانيّة أنّ على الإنسان معرفة جميع حاجاته الذاتيّة، والشعور بها أوّلًا، ثمّ المصير إلى تلبيتها؛ فلعلّه يفتقر إلى أمور لا يكتشفها ولا يشعر بها إلّا من خلال سلوكه لطرق أخرى؛ كاعتماده على الآخرين مثلًا، مثل ما نجده في حال المريض على سبيل المثال؛ فهو ينتهج أسلوب تقليد أهل المعرفة واتباع الخبير حينما يراجع الطبيب المختصّ للتداوي، فيكتشف بذلك مرضه؛ وإن لم يصل إلى تلك النتيجة ولم يشعر بها من خلال طرق فسلجيّة، والحقّ أن الرواية التي تذهب إلى

[١] - راجع: بازركان، مهدي: الله والآخرة غاية ابتعاث الأنبياء، مجلة كيان، العدد ٢٨ [بالفارسية].

أنّ «رجوع الإنسان إلى الدين لا يجري إلّا عبر الاحتياجات الدينيّة التي يشعر بها الإنسان، ويبرهن عليها الحسّ والعقل» هي رؤية نفعّية براغماتيّة وإنسانويّة هيومانيزميّة، وهي لا تنسجم مع مسلك الفلسفة العقلانيّة.

وبناءً على ما تقدم، يمكن للإنسان بعد تجاوزه لمراحل إثبات وجود الله وصفاته الكماليّة ووقوفه على ضرورة ابتعاث الأنبياء وعصمتهم، ثمّ إعجاز القرآن الكريم وحصانته من التحريف أن يستنتج حقّانيّة الدين الإسلاميّ، وأن يكتشف حاجات الإنسان إلى الدين من تقارير وضعها بين يديه العليم الحكيم على الإطلاق.

ب- تتأخّر مكتشفات العلوم التجريبيّة الحديثة زمنيًّا عن عصر نزول الشريعة الإلهيّة، وعلى الدين الذي يتبوّأ وظيفة هداية البشريّة بأسرها أن ينظر إلى جميع الأزمان والأعصار، وأن يأخذها بعين الاعتبار، مضافًا إلى أنّ غرائب العلوم التجريبيّة على كثرتها لا تُغني عن الرجوع إلى تعاليم الدين وإنجازات الشريعة؛ لأنّ العلوم الحديثة لم تُفلح أبدًا في كشف النقاب عن العلّة التامّة أو العلّة الحصريّة للظواهر الموجودة في هذا العالم؛ فإذا استطاعت العلوم الجديدة أن تظهر كفاءةً في تلبية الاحتياجات الدينيّة، فهذا لا يعني إلغاء توقّعات الإنسان من الدين في هذه الميادين؛ لأنّ هذه العلوم الجديدة المستحدثة عاجزة عن اكتناه العلّة التامّة للاحتياجات الدينيّة، وكذلك ليس بإمكانها أن تبيّن لنا المآل الأخرويّ لهذه العلوم؛ وإن كانت قادرةً عمليًّا على ذلك حسب رؤية المذهب النفعيّ البراغماتيّ.

وبعبارة أخرى: قد يتسنّى للعلوم والفلسفات البشريّة أن تلبّي بعض الاحتياجات الدينيّة، لكنّ مجموعة الاحتياجات الدينيّة التي تُستكشف عن طريق العقل والنقل الدينيّ، وكذلك المآل الأخرويّ للأعمال الدنيويّة لا تُكشف إلى من خلال الدين، ولا بديل عنه فيها.

ثالثًا: منطلق القضيّة:

انطلقت شرارة البحث عن توقّعات الإنسان من الدين من زناد مطارحاتٍ إنسانويّة (هيومانيزميّة)؛ أي أنّ النزعة الفلسفيّة التي استبدلت محوريّة الله بمحوريّة الإنسان في كلّ شيء هي التي تسبّبت في تبلور قضيّة توقّعات الإنسان من الدين؛ وذلك لأنّ الإنسانويّة شاءت أن تنصّب الإنسان نظريًّا وعمليًّا على الصعيدين المعرفيّ والقيميّ كمعيار للصحّة والسقم، أو الخير والشرّ. ولا ننكر في هذا المقام أثر النسبيّة المعرفيّة والشكوكيّة المحدَثة في ظهور هذا المسلك الفكريّ؛ حيث حصر أنصار هذه المذاهب العلوم والقيم في الإنسان، وجعلوها رهينة به.

وقد عمّم أصحاب المذهب الإنسانويّ منحاهم هذا على جميع أصناف البشر، بما فيهم الأنبياء الإلهيّون؛ فذهبوا إلى أنّ الوحي والحقائق الدينيّة ما هي إلّا ثمرة من ثمار تفاعلات الشدّ والجذب التي تمارسها أذهان الأنبياء مع العالم الخارجيّ!

وبناءً على ما ذهبت إليه المدرسة الهيومانيزميّة لا شيء ولا موجود -بما يشمل الله سُبحَانَهُ وَتَعَالىٰ والقيم الأخلاقية والاجتماعيّة مثل الحرّيّة والعدالة وما إلى ذلك- يعلو على الإنسان شرفًا وأهمّيّةً، وبالتالي فإنّ التضحية في سبيل الله والدين والمثل الأخلاقيّة والروحيّة حسب الفكر الحداثويّ والإنسانويّ أمور عديمة المعنى وكذلك الأوامر والنواهي الإلهيّة أو أحكام الشريعة وتكاليفها، فكلّها أمور لا تعني شيئًا إلّا إذا أدركها الإنسان بحواسه، وأدرك فوائدها ومنافعها لحياته الدنيويّة[١].

نعم، نشأت قضية توقّعات الإنسان من الدين في بوتقة هذه الرؤية الفلسفيّة،

---

[١] - راجع: مصلح، علي أصغر، تاريخ الهيومانيزميّة ورؤية هايدغر بشأنها [بالفارسيّة]، ص ١٢٢؛ ملكيان، مصطفى، تأثيرات الهيومانيزميّة على الفكر الدينيّ، كابلستون، فريدريك، تاريخ فلسفه (تاريخ الفلسفة)، ج ٨، ص ٣٨٠ [النسخة المترجمة إلى الفارسيّة].

والنزعة إلى محوريّة الإنسان، لكن يتوجّب هنا ألّا نخلط بين المنطلقات والنتائج؛ فلا يصحّ أن نستنتج من لاصوابيّة المنطلق كون القضيّة سقيمة من الأساس؛ وإن كنّا لا ننكر تأثير المنطلقات تلك على نوعيّة اختيارنا لمنهج الردّ على أتباع النزعة الإنسانويّة. ومن هنا، فإنّ السؤال عن توقّعات الإنسان من الدين أو مدى احتياجه وتطلّعاته إليه له ما يبرّره ويبرّر البحث فيه، بالرغم من المنطلقات الخاطئة التي أدّت إلى تفجّر النقاش بشأنه، كما أنّ البحث عن توقّعات الدين من الإنسان له مبرّره، ولا يخدش في إيمان المؤمنين بذلك الدين.

رابعًا: منهج البحث في القضيّة:

يمكن أن نحلّل قضيّة توقّعات الإنسان من الدين على مستوى منهج البحث أيضًا، والسؤال المطروح في هذا الجانب هو: هل إنّ تطلّعات الإنسان هذه حالة نفسانيّة ذهنيّة لها جانبها الشخصيّ، أم يمكن أن نضع اليد على توقّعات وتطلعات مقنّنة ومنضبطة؟ وفي الحالة الأخيرة، هل يجب اتخاذ منهج خارج عن الأطر الدينيّة، أم يكفي مراجعة الكتاب والسنّة والإفادة من منهج النصوص الدينيّة؟

إنّنا نرى أنّ اتّباع أسلوب الجمع بين المنهجين المذكورين عن طريق الإفادة من القرآن الكريم والسنّة الشريفة، وكذلك العقل والتجربة هو أكثر الطرق إتقانًا وشموليّةً للخوض في قضية توقّعات الإنسان من الدين؛ إذ يمكن استخدام المنهج الخارج عن الأطر الدينيّة، أي بتوظيف العقل والتجربة من أجل إماطة اللثام عن بعض الحاجات الدينيّة عند الإنسان، ثمّ نذهب بعد إثبات حجّيّة الدين ومصداقيّة النصوص الدينيّة إلى انتهاج طرق الكتاب والسنة للوصول إلى سائر الاحتياجات الدينيّة الأخرى عند الإنسان.

وبناءً على ما تقدّم، يمكن أن نعدّ المناحي البحثية المتنوّعة التالية ضمن الاتجاهات والمناهج الكفيلة بإثبات أصل موضوع حاجة الإنسان إلى الدين:

* المنهج العقليّ الفلسفيّ المبتني على ضرورة بعثة الأنبياء.

* المنهج الوظيفيّ التجريبيّ؛ لا سيّما في حقلي علم النفس الدينيّ وعلم الاجتماع الدينيّ بغية كشف النقاب عن التأثيرات والخدمات الفرديّة والاجتماعيّة التي قدّمها الدين.

* أسلوب استبيان آراء المتدينيّن والرافضين للدين.

* منهج المعارف الإنسانيّة التجريبيّة، ودراسة الاحتياجات الفرديّة والاجتماعيّة والمادّية والروحيّة والدنيويّة والأخرويّة عند الإنسان، وتحديد حصص الحاجات الدينيّة بعد فرز سائر الاحتياجات العلميّة والفلسفيّة وغيرها.

* منهج التمدّد التاريخيّ للدين، وكذلك قابليّة الدين للتحقّق والاختبار.

أمّا تحديد جميع الاحتياجات الدينيّة عند الإنسان على نحو الدقّة فهو أمر متروك لمنهج النصوص الدينيّة؛ أي أنّه يتيسّر من خلال مراجعة الكتاب والسنّة، والإفادة من هديها.

ولا يخفى أنّ الميزة التي يتحلّى بها هذا الأسلوب (الجمع بين المناهج الدينيّة والخارجة عن الأطر الدينيّة) ويتميّز بها عن غيره من الأساليب (الاكتفاء بأحد المنهجين المذكورين) تكمن في كشفه عن جميع الاحتياجات الدينيّة، بل وفي كونه مفيدًا لجميع شرائح المجتمع؛ بما فيهم غير المتدينيّن وغير المؤمنين بالمعتقدات الدينيّة ونصوصها.

ومن الجدير بالإشارة هنا أوّلًا أنّ المنهج التجريبيّ والعقليّ ليس نافِعًا للتداول

به مع اللادينيّين وحسب، بل هو مفيد أيضًا في فهم الكتاب والسنّة، وإظهار فاعليّتهما، علاوةً على إسهامه في تحديد المصلحة، ومواطن تزاحم الأحكام أحيانًا، وثانيًا: أنّ توظيف النصوص الدينيّة من القرآن الكريم والحديث الشريف مرتكز على الالتزام بالقواعد اللغويّة العامّة (مثل: قاعدة العامّ والخاصّ)، وقواعد اللغة العربيّة على نحو الخصوص (مثل القواعد الصرفيّة والنحويّة)، وكذلك القواعد القرآنيّة والحديثيّة، وهي أكثر خصوصيّة (مثل: قاعدة الناسخ والمنسوخ)، وهو مرتهن أيضًا بالاجتناب عن إصدار أحكام مسبقة، والزجّ القسريّ بالرؤى والمعتقدات الشخصيّة لتُلوى بها أعناق النصوص الدينيّة؛ وذلك لأنّ النصوص الدينيّة ناطقة، ودالّة على معانيها، والواجب هنا هو كشف النقاب عنها[١].

خامسًا: رؤى المفكّرين الإسلاميّين في القضيّة:

يمكن رصد ثلاثة اتجاهات فكرية من الموقف من حدود المعرفة الدينيّة وتوقعات الإنسان من الدين، وهي: توقّعات الحدّ الأدنى، وتوقّعات الحدّ الأقصى، والتوقّعات المعتدلة.

أمّا توقّعات الحدّ الأدنى، فتقرّر اقتصار وظائف الدين على علاقة الإنسان بربّه، وأمّا توقّعات الحدّ الأقصى، فهي تزيد على ذلك جميع الاحتياجات الدنيويّة والأخرويّة، وشتّى الحاجات الصغرى والكبرى، وأمّا التوقّعات المعتدلة، فهي ترى وفقًا لهُدى الوحي ونصوصه وما يمليه العقل البشريّ أنّ الدور المركزيّ الذي يجب أن يضطلع به الدين هو هداية الإنسان وتأمين سعادته، وعليه فلا يقوم الدين بدور حيويّ على الصعيد الأخرويّ وحسب، بل ينشط أيضًا فيما يرتبط بازدهار الدنيا كمقدّمة لحياة أخرويّة مزدهرة أيضًا.

---

[١] - راجع: توقّعات الإنسان من الدين [بالفارسيّة]، المؤلّف، القسم الأوّل، الفصل الخامس، منهج البحث في القضيّة، ص ٨٧-١٣٥.

وبناءً على ما تقدّم، فإنّنا إجمالًا أمام ثلاث نظريّات أساسيّة في بحث توقّعات الإنسان من الدين حسب رؤى المفكّرين المسلمين، نفصّلها على النحو التالي:

١ - التوقّعات المعتدلة من الدين:

تذهب هذه النظريّة إلى أنّ النصوص الدينيّة لا تقف عند حدّ الاهتمام بشؤون الحياة الأخرويّة، بل تسعى لتأمين بعض الاحتياجات الدنيويّة أيضًا، منها حاجات سياسيّة وحقوقيّة واقتصاديّة وإداريّة وثقافيّة وأخلاقيّة وعباديّة وغيرها، لم يغفل الكتاب أو السنّة عن الاهتمام بها. وبطبيعة الحال، فإنّ تحقيق السعادة الدنيويّة والأخرويّة رهين بالتزام الطبقة الحاكمة للمجتمع وسائر الأفراد فيه عقائديًّا وعمليًّا.

وتذهب هذه الرؤية الشهيرة بنظريّة التوقّعات المعتدلة إلى أنّ توظيف العقل والتجربة والتاريخ والشهود القلبيّ مؤثّر وفعّال في عمارة الدنيا وازدهارها، وهي نظريّة تستمدّ أسسها من نظريّة الإسلام الشامل الجامع التي يؤمن بها جمع غفير من الفلاسفة والمتكلّمين القدامى والمعاصرين.

وتتبلور نظريّة التوقّعات المعتدلة من خلال البتّ في إثبات وجود الله وصفاته الكماليّة، لا سيّما علمه وقدرته وحكمته وعدله، وضرورة الحياة بعد الموت، والعلقة الحقيقيّة بين الدنيا والآخرة وفق المنهج العقليّ، ثمّ إثبات ضرورة الوحي الإلهيّ من خلال الوصول إلى ضرورة كشف العلقة بين الفكر والعمل الدنيويّ من جهة، والسعادة الأخرويّة من جهة أخرى إلى جانب العجز المطلق الذي تعانيه السبل والأدوات الاعتياديّة التي يملكها الإنسان في مسيرة الكشف هذه.

وممّا تثبته ضرورة الوحي الإلهيّة أنّ الدين يجب أن ينطلق من منطلق إلهيّ سماويّ، كما يتحتّم أن يكون مصونًا ومعصومًا عن شتّى ألوان التحريف، وبالتالي: لا يمكن لأيّ دين غير سماويّ وغير إلهيّ، أو أيّ دين سماويّ محرَّف أن يُتمّ مهمّته، ويجلب الهداية والسعادة لبني البشر.

٢- توقّعات الحدّ الأقصى من الدين:

قُرّرت هذه النظريّة بتقريرات متنوّعة نعرض جانبًا منها فيما يلي:

ـ التقرير الأوّل: أنّ الدين يلبّي جميع الاحتياجات الدنيويّة والأخرويّة، ويجيب على المسائل العلميّة، ويحلّ القضايا العلمية كافّةً، وأنّ الدين يردّ في نصوصه على مختلف المسائل الدنيويّة والأخرويّة، صغيرها وكبيرها، من دون أيّ حاجة تدعو للرجوع إلى العقل أو التجربة؛ وذلك فيما لو استعنّا بالقرآن الكريم ظاهره وباطنه[١].

هذه الرؤية مردودة بالدليل العقليّ والنقليّ؛ لأنّ الكتاب والسنّة حدّدا مهمّة الدين في كونه المصدر لهداية الإنسان وسعادته، وليس رافعًا لجميع احتياجاته على نحو الإطلاق، كما أنّهما شدّدا على توظيف العقل والتجربة والاستفادة منهما.

ـ أمّا التقرير الثاني لهذه النظريّة، فيذهب إلى أنّ الدين ونصوصه يلبّي جميع الاحتياجات الأخرويّة، وشتّى المتطلّبات الدنيويّة والأخرويّة على مختلف الصّعد الفرديّة والاجتماعيّة، وطالما أنّ العقل يشكّل أحد مصادر الدين، فلا ضير في توظيفه بسدّ الاحتياجات الدنيويّة الجزئيّة عن طريق إعمال الاجتهاد في العموميّات. على سبيل المثال: يمكن من خلال التأمّل في الآيات القرآنيّة الواردة بشأن الطبيعيّات، مثل: علوم الفلك ومعرفة الإنسان والزراعة والعلوم البحريّةوالطبّ)، وعبر الإفادة من قواعد الاجتهاد، أن يصل المجتهد إلى استنباط القضايا الجزئيّة في العلوم الطبيعيّة. وهو أمر مشابه لما صنعه محقّقو علم أصول الفقه في بحوثهم حول الحديث الشريف «لا تنقض اليقين بالشكّ»؛ حيث استنبطوا قضايا جزئيّة عديدة، بل كتبوا على أساسه مصنّفات كثيرة، تناولت إحدى أهمّ القواعد الأصوليّة والفقهيّة، ألا وهي الاستصحاب[٢].

---

[١] – راجع: الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد، إحياء علوم الدين، ج١، ص ٢٨٩؛ الغزالي، جواهر القرآن، الفصل الرابع، ص ١٨.

[٢] – لاحظ: الجوادي الآملي، عبدالله، الشريعة في مرآة المعرفة.

يمكن استعراض هذه الرؤية والتعامل معها على أنّها إحدى المدّعيات والفرضيّات في هذا الصدد، لكنّ إثباتها بالدليل العقليّ والنقليّ ليس بالأمر الهيّن، والمقارنة بين الآيات القرآنيّة الواردة في موضوعات العلوم الطبيعيّة والحديث الشريف الوارد في شأن الاستصحاب لا يعدو كونه استدلالًا تمثيليًّا، لا يقوى على إثبات ذلك المدّعى.

ـ أمّا التقرير الثالث لنظريّة توقّعات الحدّ الأقصى من الدين، فيعود إلى بعض المفكّرين المسلمين الذين اتّخذوا منحى أيدولوجيًّا متطرّفًا يميل إلى النزعة الدنيويّة؛ حيث ذهبوا إلى أنّ الدين ليس مطالبًا بالعمل على تحقيق العدالة الاجتماعيّة وحسب، بل تحدّثوا عن واجبه ودوره في سدّ متطلّبات الرفاهيّة المادّيّة، وتحسين الأوضاع المعيشيّة، وازدهار الحياة الدنيويّة، واستثمار الطاقات الطبيعيّة.

وقد سوّق لهذه الرؤية بعض الحداثويّين والمصلحين الاجتماعيّين المسلمين المعاصرين في القرن المنصرم وعلى رأسهم الدكتور شريعتي، والمهندس بازركان؛ فقد ذهبت هذه الشخصيّات إلى أنّ الإسلام لم يكتفِ بدعوته للتنمية واستثمار العقل والطبيعة، بل قدّم أنموذجًا أيدولوجيًّا وتخطيطًا معيّنًا يستهدف التنمية والإعمار في الدين؛ بما يشمل القوانين العلميّة أيضًا، مثل: قانون الديناميكا الحراريّة (الثرموديناميك).

لقد تبنّى أنصار حركة التنوير المعاصر هذه الرؤية من أجل بثّ الروح والحيويّة في الدين الإسلاميّ وضمان حضوره العلميّ والاجتماعيّ، لكنّ مدّعياتهم المذكورة لم تركّز على عناصر التبرير والتدليل التي تدعمها وتعزّز موقفها، بل مالت إلى الانخراط في دوّامة الفرضيّات المتّخذة كأصول موضوعة، معتمدةً على الأحكام المسبقة، والتفسير بالرأي، وهذا يعني أنّ نَصِيرَ حركة التنوير الذي لا يُخفي توجّهاته السوسيولوجيّة أو الهندسيّة، لا يتردّد أبدًا في استدعاء الرؤى والنظريّات التي عرفها في تلك العلوم الاجتماعيّة أو الهندسيّة ليطبّقها على آيات القرآن الكريم بلا انتظام

أو تقيّد بالضوابط التي يمليها المنهج التفسيريّ، ليقرّر ختامًا إسناد اجتهادات علماء تلك العلوم إلى الدين! ولعلّ أخطر التداعيات المترتّبة على هذه الرؤية هو فقدان الثقة بآيات القرآن الكريم عند طروء أيّ تطوّرات وتقلّبات علميّة تؤدّي إلى ظهور فرضيّات ونظريّات جديدة. ناهيك عن الخلل المنهجيّ الذي تعانيه هذه الانطباعات الدنيويّة من الدين.

٣- توقّعات الحدّ الأدنى من الدين:

ذهب بعض الباحثين إلى حصر دائرة الدين والتوقّعات منه في حدود القضايا العباديّة، وتنظيم العلاقات بين الإنسان وربّه، والانشغال بالآخرة وشؤونها، رافضين في رؤيتهم هذه ما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الأيدولوجيّ الدنيويّ، وهذا ما نلحظه عند المهندس بازركان في فترة ما بعد الثورة الإسلاميّة في إيران، والأحداث التي أفرزتها التجاذبات بين القوميّين والإسلاميّين. وفي معرض إثباته لما ذهب إليه حاول بازركان -كما صنع في منحاه السابق- أن يتشبّث ببعض الآيات القرآنيّة، والشواهد التاريخيّة[١].

وهذا الرأي يفتقر إلى المنهجيّة أيضًا، ولا يعتمد على المبادئ أو المناهج الهرمنيوطيقيّة (التفسيريّة)، كما أنّ تأثّره بالقراءات الشخصيّة والأحكام المسبقة والتداعيات الاجتماعيّة لتلك الحقبة التاريخيّة واضحة للعيان؛ ولهذا تجده يتبنّى هذه الرؤية بعيدًا عن الالتفات إلى سيادة المنهج النبويّ والعلَويّ، وما دلّت عليه الآيات والأحاديث في شؤون المعاملات والعلاقات الاجتماعيّة.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ بعض الكُتّاب الآخرين حاولوا أيضًا أن يبرهنوا على هذا المدّعى باستدعائهم لأصول ومناهج بعيدة عن النصوص الشرعيّة والدينيّة، متّخذين نظريّة الذاتيّات والعَرَضيّات في الإسلام أساسًا ومنطلقًا لما بـ «دين الحدّ الأدنى». ووفقًا لهذه النظريّة فإنّ ذاتيّ الإسلام وهدفه

---

[١] - راجع: بازركان، مهدي، الله والآخرة غاية ابتعاث الأنبياء، م.س.

الأساسيّ هو العناية بالآخرة وإعمارها، أمّا ما ورد في الكتاب والسنّة من أوامر وتعاليم أخرى مثل: التوصيات الصحّيّة والنفسيّة، وما يرتبط بالقضايا الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة فهي عرضيّات هذا الدين، ولا تُعدّ جزءًا من هدفه الأساسيّ[١].

وهذا المنحى الفكريّ يعاني من الاضطراب وعدم الانسجام حسبما تنصّ الأدلّة العقليّة والنقليّة؛ فعلى الرغم من أنّ الغاية القصوى التي يتوخّاها الإسلام والغرض المركزيّ الذي يهتمّ به المشرِّع هو الكمال والسعادة للإنسان، إلّا أنّ تعاليم الدنيا وأوامره على صعيد الشؤون الفرديّة والاجتماعيّة مقدّمة أساسيّة لا محيص عنها في سبيل بلوغ هذا الهدف. وبناءً على ذلك، إذا أذعنّا بكون بعض هذه التعاليم الإسلاميّة مقدِّمات وممهِّدات، فلا يمكن المصير إلى «دين الحدّ الأدنى»؛ لأنّ طريقيّة هذه الطائفة من الأوامر الإلهيّة وكونها وسيلة لنيل أهداف المشرِّع وغايته أمر له موضوعيّته، وهو يتحلّى بالضرورة أيضًا.

وتأسيسًا على ما تقدّم من أبحاث، يتّضح بطلان ما ذهب إليه بعض التنويريّين الدينيّين مثل إقبال اللاهوري ومحمّد مبارك؛ حيث مالوا إلى نفي أيّ لون من ألوان التخطيط أو التنظير لبرنامج يتناول الحياة الدنيويّة في الإسلام. لقد ذهبت هذه الفئة من الكُتّاب والمفكّرين إلى أنّ الإسلام قد حثّ الناس وشجّعهم على استثمار الطاقات والثروات الطبيعيّة، وشدّد أيضًا على دفع عجلة التنمية في الدنيا بما ينسجم مع العقل، لكنّه لم يقدّم توصيات خاصّة وأساليب معيّنة في هذا الصدد.

لا شكّ في أنّ بطلان هذه الرؤية يتّضح بمجرّد الرجوع إلى آيات القرآن الكريم وأحاديث السنّة الشريفة وتصفّح الأحكام الاجتماعيّة المتنوّعة؛ بما يعمّ الشأن الاقتصاديّ السياسيّ والتربويّ وغيرها.

---

[١] – انظر: سروش، عبدالكريم: بسط التجربة النبويّة.

وعليه فإنّ النصوص الدينيّة في الإسلام تؤكّد على توظيف العقل والتجربة، بل عمدت إلى تبيين سلسلة من الأحكام الاجتماعيّة والدنيويّة أيضًا، ولم تسمح بتعطيل العقل والتجربة.

سادسًا: رؤى المفكرين الغربيّين في القضيّة:

مرّت قضيّة توقّعات الإنسان من الدين في الفضاء الغربيّ بثلاث حقب تاريخيّة ابتداءً من مرحلة ما قبل القرون الوسطى، ومرورًا بعصر النهضة والعصر الجديد، ووصولًا إلى وقتنا الراهن.

لم تكن هذه القضيّة مطروحة بشدّة في مرحلة ما قبل القرون الوسطى (في اليونان القديم أو الروم القديمة)، أمّا في القرون الوسطى فقد أبدى المسيحيّون توقّعات واسعة النطاق من الدين المسيحيّ، متقبّلين سيطرة الدين واستحواذه على جميع مفاصل الحياة الفرديّة والاجتماعيّة. لقد عمدوا إلى توليف الفلسفة واللاهوت، وحاولوا المواءمة بين العقل والوحي، وخلصوا إلى ادعاء نطاقٍ رحب للدين، حتّى ذهبوا إلى رؤية «حدّ أقصائيّة» لكتابهم المقدّس، بعيدًا عن سلطة العقل والفلسفة. يقول الفيلسوف الفرنسيّ جيلسون (١٩٧٩م) في هذا الصدد:

«لقد استعاضت طائفة من اللاهوتيّين المسيحيّين بالوحي بدلًا عن جميع العلوم والمعارف البشريّة؛ بما فيها العلوم التجريبيّة والأخلاقيّة والميتافيزيقيّة، معتقدين بأنّ الله قد تحدّث إلينا، وقد سجّل لنا في الكتاب المقدّس كلّ ما هو ضروريّ للفلاح؛ ولهذا يتحتّم تعلّم الشريعة وحسب، ولا حاجة لغيرها بما فيها الفلسفة». [١]

أمّا عصر النهضة والعصر الجديد فهو الحقبة التاريخيّة التي شهدت تقلّبات علميّة ورؤى جديدة حيال الإنسان والطبيعة والله عَزَّ وَجَلَّ. وقد أدّت سلوكيّات أرباب

[١] – جيلسون، إتيان: العقل والوحي في القرون الوسطى، ص٢–٥ [النسخة المترجمة إلى الفارسيّة].

الكنيسة والتعارضات والتضاربات التي طفت على السطح بين العلوم الجديدة التي بشّر بها أمثال غاليليو (١٦٤٢م) ونيوتن (١٧٢٧م) وداروين (١٨٨٢م) ومن لفّ لفّهم من جهة، وبين التعاليم الكنسيّة في موضوعات «التثليث» و«الخطيئة الأصليّة»[١] من جهة أخرى إلى هبوط مستوى التوقّعات من الدين المسيحيّ من حدّه الأقصى إلى مستويات متدنّية آلت به إلى توقّعات الحدّ الأدنى.

لقد ذهب لوثر[٢] (١٥٤٦م) في قراءته للكتاب المقدّس إلى توقّع التغيير في الإنسان؛ وليس الحصول على حفنة من المعلومات. وقد شدّدت على هذه الصيحات المنادية بالحدّ الأدنى مطالبات دعت إلى استبدال العقل الكلّيّ الفلسفيّ بالعقل الجزئيّ[٣]، واستبدال العلاقات الكيفيّة والتفسيرات الغائيّة بعلاقات كمّيّة ورياضيّة في العلوم.

وعلى سبيل المثال: عندما واجه غاليليو تعارضًا واضحًا بين مركزيّة الأرض في المسيحيّة مع الأرض التي توصّل العلم إلى أنّها تدور، مضى في إطلاق حكمه بالفصل بين العلم والدين، وآمن بأنّ النصوص الدينيّة لا تتحدّث عن الحقائق العلميّة، بل تنطق بالمعارف الروحيّة التي يتوقّف عليها فلاح الإنسان.

ولا يخفى أنّ تديّن غاليليو دفعه إلى القول إنّ العقل والطبيعة على حدّ سواء يقفان إلى جانب النصّ المقدّس في الدلالة على الله والهداية إليه.

---

[١] - الخطيئة الأصليّة Original sin عقيدة مسيحيّة تشير إلى وضع الإنسان الآثم الناتج من سقوط آدم. ويتّصف هذا الوضع بأشكال عديدة، ما يتراوح من القصور البسيط أو النزعة تجاه الخطيئة بدون الذنب الجماعيّ (ما يدعى الطبيعة الخاطئة) إلى شدّة الفساد التامّ من خلال الذنب الجماعيّ. [م]

[٢] - مارتن لوثر Martin Luther (١٤٨٣-١٥٤٦): مؤسّس المذهب البروتستانتيّ، هو راهب ألمانيّ، وقسّيس، وأستاذ للاهوت، ومُطلق عصر الإصلاح في أوروبا،[١] بعد اعتراضه على صكوك الغفران. نشر في عام ١٥١٧ رسالته الشهيرة المؤلّفة من خمس وتسعين نقطة تتعلّق أغلبها بلاهوت التحرير وسلطة البابا في الحلّ من «العقاب الزمنيّ للخطيئة»؛ رفض التراجع عن نقاطه الخمس والتسعين بناءً على طلب البابا ليون العاشر. [م]

[٣] - يُطلق عليها أيضًا: العقل الأداتيّ Instrumental Reason . [م]

وعلى صعيد متّصل، فقد أفضى التفسير الميكانيكيّ الذي أدلى به نيوتن في النصف الثاني من القرن السابع عشر، وكذلك بعض النظريّات -مثل: حساب التفاضل والتكامل[١] وقوانين نيوتن الثلاثة[٢]- إلى تحويل العالم إلى ماكنة معقّدة، وانتهى به المطاف إلى تقزيم الدور الإلهيّ في الطبيعة، ليتحوّل الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ إلى صانع ساعة (أي: صانع الساعة الذي يقتصر دوره على صناعته للساعة فقط دون تدخّله في أيّ إدارة مستقبليّة لشؤونها)، مهمّته الحصريّة هي إعمار عالم الطبيعة فقط؛ وليس ممارسة الدور الربوبيّ فيها. وعلى الرغم من ذلك لم يُنكر دوره وفاعليّته في خلق العالم وفي دخوله على خطّ المجهولات العلميّة بصفته «إله الفَجَوات»[٣]، لكنّ التحليل الرياضياتيّ لميكانيكيّة حركة الكواكب الذي قدّمه لابلاتس أبطل إله الفَجَوات، وتدخّله في دائرة المجهولات أيضًا، مما أدّى إلى تقلّص مستوى التوقّعات من الدين عند بعض المفكّرين الغربيّين. فضلًا عن بقاء حدّة هذه التوقّعات في أدنى مستوياتها عند بعض أنصار التنوير والنهضة الرومنطيقيّة، كما ذهب إليه الألمانيّ كانط (١٨٠٤م) الذي اختزل دور الدين في نطاقات أخلاقيّة، وكما ذهب إليه شلايرماخر (١٨٣٤م) في نظريّة التجربة الدينيّة، وتعريفه للدين بأنّه الشعور بالاعتماد على موجود مطلق.

هذا، وقد انطوت نظريّة «تبدّل الأنواع» أو «تطوّر الأنواع» التي أطلقها داروين وبعض المبادئ المرتبطة مثل: «الصراع من أجل البقاء»، و«الاصطفاء الطبيعيّ»

[١] - حساب التفاضل والتكامل Calculus فرع من فروع الرياضيّات يدرس النهايات والاشتقاق والتكامل والمتسلسلات اللانهائيّة، وهو علم يستخدم لدراسة التغيّر في الدوال وتحليلها. ويدخل علم التفاضل والتكامل في العديد من التطبيقات في الهندسة والعلوم المختلفة حيث كثيرًا ما يحتاج لدراسة سلوك الدالة والتغير فيها وحل المشاكل التي يعجز علم الجبر عن حلها بسهولة. [م]

[٢] - قوانين نيوتن للحركة Newton's laws of motion ثلاثة قوانين فيزيائيّة تؤسّس الميكانيكا الكلاسيكيّة، وتربط هذه القوانين القوى المؤثّرة على الجسم بحركته. أوّل من جمعها هو إسحاق نيوتن، وقد استخدم هذه القوانين في تفسير العديد من الأنظمة والظواهر الفيزيائيّة. [م]

[٣] - إله الفَجَوات (سدّ الفَجَوات) أو: إله الفراغات أو الثغرات God of the gaps مصطلح يشير في الأبحاث الدارسة للإلهيّات إلى نظريّة ترى أنّ كل ما يمكن تفسيره بعلم الإنسان ليس من اختصاص الإله، وهو يعني أنّ دور الإله يتحدّد في الفجوات التي يجدها الإنسان في التفسيرات العلميّة للطبيعة. وتتضمّن هذه الفكرة دمجًا بين التفسيرات الدينيّة مع التفسيرات العلميّة. [م]

على تأثيرات كلاميّة واضحة؛ منها: التعارض مع حكمة الخلق، والتعارض مع أشرفيّة الإنسان، ومطارحات حول علاقة الأخلاق التكامليّة بالأخلاق الدنيئة، وعدم الانسجام مع مضمون الكتاب المقدّس عند المسيحيّة، وهي أمور ساهمت في اضمحلال بريق الدين المسيحيّ، وأكسبت حركات الإلحاد والفلسفات المادّيّة زخمًا ودفعًا معنويًّا إلى الأمام، وهو ما أدّى إلى إنكار شتّى ألوان التوقّعات من الدين أيضًا.

ولا ننسى في هذا المقام أن شكوكيّة هيوم (١٧٧٦م)، والفصل بين الواقع الموضوعيّ والإدراكات الذهنيّة عند كانط (١٨٠٤م) في القرن الثامن عشر، وكذلك النسبيّة والتحليل النفسيّ عند فرويد[١] (١٩٣٩م) في القرن التاسع عشر، وما ذهب إليه الوضعيّون والتجريبيّون المتطرّفون، وفلاسفة التحليل اللغويّ في القرن التاسع عشر والعشرين بخصوص مزاعمهم في فراغ القضايا الدينيّة من المعاني وتخرّصاتهم في فقدانها لأيّ مدلول مهّدت إلى ظهور توقّعات سلبيّة من الدين.

ولا يفوتنا التنويه هنا بأنّ المفكّرين الغربيّين مع كلّ ما تقدّم لهم من مواقف وآراء، وبسبب مسلكهم ومنهجهم الوظائفيّ، لم يتجاهلوا الدور والأثر النفسانيّ والاجتماعيّ الذي يتحلّى به الدين؛ ولهذا تجد عالم الاجتماع الفرنسيّ دوركايم (١٩١٧م) يعزو حالة «الوفاء بأفراد المجتمع» عند الإنسان إلى الدين، كما يذهب الألمانيّ فونت[٢] (١٩٢٠م) إلى إسناد أخلاقيّة الإيثار إلى الدين أيضًا، علاوةً على ما ذهب إليه عالم الاجتماع الألمانيّ ماكس فيبر (١٩٢٠م) من الدور المؤثّر الذي لعبته الأخلاق البروتستانتيّة (أي: الأخلاق التي نصّ عليها المذهب البروتستانتيّ)

---

[١] - سيغموند شلومو فرويد Sigmund Schlomo Freud (١٨٥٦-١٩٣٩م): طبيب أعصاب نمساويّ من أصل يهوديّ. يعدّ مؤسّس مدرسة التحليل النفسيّ. اشتهر بنظريّات العقل الباطن (اللاواعي)، وآليّة الدفاع عن القمع وخلق الممارسة السريريّة في التحليل النفسيّ لعلاج الأمراض النفسيّة عن طريق الحوار بين المريض والمحلل النفسيّ. اشتهر عنه إعادة تحديد الرغبة الجنسيّة والطاقة التحفيزيّة الأوّليّة للحياة البشريّة. [م]

[٢] - فيلهلم فونت Wilhelm Wundt (١٨٣٢-١٩٢٠م): عالم نفس ألمانيّ، عُدّ مؤسّسَ علم النفس التجريبيّ. أصدر مجلّة دوريّة ينشر فيها بحوثه وتلاميذه أطلق عليها اسم «الدراسات الفلسفيّة»؛ فقد كان يعدّ نفسه فيلسوفًا، وله في الفلسفة والمنطق والأخلاق عدة مصنّفات. [م]

في إيجاد تنمية واسعة للرأسماليّة الحديثة. وعلى الرغم من جميع الإجحافات التي ارتكبها فرويد بحقّ الدين فهو يقول:

«إنّني أرى ضرورة التربية الدينيّة بصفتها أساسًا للنظام في الحياة الاجتماعيّة عند الإنسان. وبالطبع، ليس عليكم أن تظنّوا بأنّي مؤمن بهذه المبادئ، وأنّني مؤمن بالدين. لا، ليس فيّ أيّ إيمان أو تعصّب كما يوجد عند المؤمنين بالدين، لكنّني من أجل ما أجده في مصالح ومقتضيات أرى صحّتها، وأعمل بها»[١].

ويقول العالم النفسانيّ يونغ (١٩٦١م) وهو من زملاء فرويد وناقديه:

«ولهذا السبب اقتنعت بشكل كامل أنّ المعتقدات والطقوس الدينيّة لها أهمّيّة خارقة للعادة؛ ولو على مستوى المنهج في الصحّة النفسيّة. فإذا كان هناك مريض له وضع مثل هذا؛ أي أنّه شخص كاثوليكيّ عامل بالتكاليف الدينيّة، فإنّني لن أتردّد في أن أوصيه بممارسة طقوس الاعتراف بالذنب، والأفخارستيا[٢]؛ ليقي نفسه من الاصطدام بتجربة مباشرة لا يطيقها»[٣].

وعلى خطى هذا النهج سار إريك فروم (١٩٨٠م) وجمع غفير من الفلاسفة واللاهوتيّين المنتمين للمذهب الوجوديّ، وبعض فلاسفة التحليل اللغويّ (مثل: فيتغنشتاين)، فاعترفوا بتوقّعات وظائفية من الدين، لكنّهم جميعًا تمسّكوا بموقفهم الذاهب إلى نظريّة توقّعات الحدّ الأدنى من الدين.

[١] - فرويد، مستقبل وهم، ص ٤٦٨ [النسخة المترجمة إلى الفارسيّة].

[٢] - الأفخارستيا ـ أو: سّر التناول أو القربان المقدّس Eucharist ـ : هو أحد الأسرار السبعة المقدّسة في الكنيستين الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة أو أحد السرّين المقدّسين في الكنيسة البروتستانتيّة. وهو تذكير بالعشاء الذي تذكر الكنيسة أنّ المسيح ٧ تناوله بصحبة تلاميذه عشيّة آلامه. ويُحتفل بها في جماعة المؤمنين؛ لأنّها التعبير المرئيّ للكنيسة. الاحتفال يكون بصيغة تناول قطعة صغيرة ورقيقة من الخبز (تعرف بالـبرشان) التي تمثّل جسد يسوع، وأحيانًا تذوق أو غمس قطعة الخبز في القليل من الخمر الذي يمثّل دم المسيح. [م]

[٣] - كارل يونغ، الدين وعلم النفس، ص ٨٥ [النسخة المترجمة إلى الفارسيّة].

سابعًا: النظريّة الراجحة:

أسلفنا سابقًا أنّ نظريّة التوقّعات المعتدلة من الدين هي نظريّة يمكن إثباتها بالمناهج الدينيّة والمناهج الخارجة عن الأطر الدينيّة على حدّ سواء، وهي النظريّة المختارة عندنا. وبناءً على هذه النظريّة فإنّ رسالة الأنبياء لا تنحصر في الاهتمام بشؤون الآخرة، أو في بيان العلاقة بين الإنسان وربّه، بل تتناول علاوةً على ذلك قضايا وجوانب إنسانيّة أخرى بنحو مباشر أو غير مباشر. ومع أنّ الإسلام يرفض العلمانيّة، بيد أنّه لا ينكر العلوم التجريبيّة أو الإنسانيّة أو الطبيعيّة أو العقليّة. ونظريّة التوقّعات المعتدلة لا تتجاهل دور الدين في العلوم المشار إليها.

أمّا مراحل إثبات هذه النظريّة فتبدأ من إثبات أصل الحاجة إلى الدين باستخدام مناهج خارجة عن الأطر الدينيّة؛ إذ يمكن من خلال توظيف المنهج التجريبيّ مثلًا إثبات عدد من وظائف الدين وآثاره؛ مثل: تلبية نداء الشعور بالوحدة، أو تخفيف حدّة الخوف من الموت أو الآلام والمتاعب، أو منحه معنًى جديدًا لحياة الإنسان، أو حلّه لمنازعات الناس واختلافاتهم، أو السيطرة على أفراد المجتمع، أو الوقاية من الأزمات النفسيّة، أو تقديم المصالح العليا للآخرين على المصالح الشخصيّة، أو دوره في التلاحم الاجتماعيّ، وأثره في دعم الأخلاق، وغير ذلك[١].

أو من خلال المنهج العقليّ تقوم بإثبات ضرورة الحياة الاجتماعيّة، والمشاركة في العمل، وتوزيع الأدوار بين الناس، وضرورة وجود قانون شامل ومقنَّن عادل إلهيّ، ومن ثَمّ يُستنبط لزوم وجود قوانين إلهيّة، وانبعاث أنبياء إلهيّين يأخذون على عواتقهم مهمّة تطبيق القانون الإلهيّ على الأرض[٢].

---

[١] - للاستزادة راجع: الكلام الجديد، للمؤلّف، بحث وظائف الدين وأدواره.

[٢] - راجع: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإلهيّات من الشفاء، المقالة العاشرة، الفصل: ٢، و٣؛ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٣، النمط التاسع، ص ٣٧١-٣٧٣.

وبعد إثبات حاجة الإنسان إلى القوانين الإلهيّة، ودور الدين وأثره، يصل الدور إلى تحديد المصداق للدين الحقيقيّ؛ أي: وضع اليد على دين واحد من بين مجموعة الأديان المتنوّعة، يكون باستطاعته تقديم القوانين الإلهيّة، وتوفير الفوائد والآثار المترتّبة على الدين. ومن الواضح أنّ الدين إذا لم يستند إلى الله جَلَّ وَعَلا كما في الأديان الوضعيّة البشريّة، أو الأديان المحرّفة، فلن يتسنّى له توفير السعادة الحقيقيّة أو القوانين الإلهيّة؛ حتّى لو استطاع تأمين جزء من فوائد الدين وآثاره كتلبية نداء الشعور بالوحدة؛ وذلك لأنّه يفتقد استناده إلى الله سُبحَانَهُ وَتَعَالىٰ.

ومن هنا، فإنّ حقّانيّة الدين الحقيقي يجب أن تُستلهم من الإعجاز، كما يجب أن نضمن حقّانيّة الإسلام وأرجحيّته على سائر الأديان الأخرى واستناده إلى الله عَزَّ وَجَلَّ من نافذة الإعجاز أيضًا، ومن ثَمّ نتحوّل للمنهج النصوصيّ الدينيّ، أي إلى الكتاب والسنّة، لاستكشاف باقي توقّعات الإنسان من الدين. والأمر مشابه لحالة الإنسان المريض الذي يشعر بدايةً بالألم، فيُدرك الحاجة إلى الطبيب، ثمّ يختار طبيبًا حاذقًا يسهّل عليه تشخيص المرض، فيراجعه ويتغلّب بمساعدته على المرض الذي ابتلي به.

إنّ هذا المنهج المشار إليه هنا والنتائج التي توصّل إليها تُثبت التوقّعات المعتدلة من الدين الحقيقيّ والسماويّ، بل تُثبت أيضًا اضطرار الإنسان وحاجته الماسّة إلى الدين الإلهيّ.

وبعبارة أخرى: يمكن للإنسان الوقوف على مدى حاجته إلى الدين على صعيد الأمن الفرديّ (مثل: تلبية نداء الشعور بالوحدة، والسكينة إلى معنى يملأ فراغ الحياة، وحلول للشرور والمتاعب)، وكذا حاجته إلى الدين على صعيد الأمن الاجتماعيّ (كما في حالات استتباب النظام والأخلاق والحقوق الاجتماعيّة) من خلال سلوك المنهج التجريبيّ السيكولوجيّ أو السوسيولوجيّ، ومن ثَمّ يتسنّى له توظيف المنهج العقليّ لإثبات حاجة الإنسان إلى الدين على صعيد الأمن الأخرويّ. ومن هنا يمكن استكشاف الحاجات الأكثر جزئيّة في مجالات الأمن الفرديّ والاجتماعيّ من خلال الوصول إلى الدين الحقيقيّ الثابت عن طريق المصادر الإلهيّة

كالقرآن والسنّة، وهذه المراحل لا توصلنا إلى الحاجة للدين وحسب، بل وتثبت لنا اضطرار الإنسان وحاجته الماسّة إليه.

وفي المحصّلة نقول: تجري عمليّات المراحل المذكورة آنفًا حسب الترتيب التالي: اكتشاف الحاجة إلى الدين على صعيد الأمن الفرديّ والاجتماعيّ بواسطة توظيف المنهج التجريبيّ؛ الحاجة إلى الدين على صعيد الأمن الأخرويّ بالمنهج العقليّ؛ اكتشاف مصداق الدين الحقيقيّ من خلال الإعجاز؛ الرجوع إلى القرآن والسنة لاكتشاف حاجات كثيرة أخرى يعجز الإنسان عن معرفتها من تلقاء نفسه.

وبيان ذلك أنّ البرهان العقليّ يثبت لنا وجود الله وصفاته الكماليّة؛ ومنها: حكمته تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، ثمّ تأتي فلسفة خلق الإنسان والغاية الإلهيّة لتوجب الضرورة التي تستدعي حصول الإنسان على الهداية والكمال من الله جَلَّ وَعَلا. وطالما أنّ العقل والتجربة البشريّة لا يمكن لها بمفردها أن تميط اللثام بشكل كامل عن ترابط الفعل البشريّ بالكمال الإنسانيّ، يتوصّل العقل البشريّ عبر تحليله للحكمة الإلهيّة إلى ضرورة نزول مصدر معرفيّ آخر يؤمّن الهداية والكمال؛ وهو ما نسمّيه بالدين. والحكمة الإلهيّة تقتضي إرسال دين يأخذ على عاتقه بيان المآل الملكوتيّ لما تقترفه جوارح الإنسان وجوانحه.

وإلى هنا، أثبت العقل البشريّ على نحو الإجمال توقّعات الإنسان المنطقيّة من الدين، أو الاضطرار له والحاجة الماسّة إليه، أو قل: ضرورة كشف العُلقة والارتباط بين الملك والملكوت. أمّا إظهار مصداق الدين الحقيقيّ، فأمره متروك لما تُثبته المعجزة التي يأتي بها الأنبياء. وأمّا قضايا الدين الحقيقيّ، فتتناول بنحو جزئيّ وتفصيليّ الحقائق الكفيلة بهداية الإنسان على صعيد الرؤى والمنهج والسلوكيّات.

ومن هذا كلّه نستنتج أنّ منهج العقل والنقل الدينيّ مؤهّل لإثبات التوقّعات المعتدلة من الدين بلا إنكار أيّ دور أو أثر آخر للعقل أو التجربة.

الخاتمة[١]

إنّ هذه المقالة وإن عالجت بشكل مباشر إشكاليّة «توقّعات الإنسان من الدين»، فإنّها ضمنيًّا أجابت عن سؤال حدود المعرفة الدينيّة.

وقد مهّدت الدراسة بوضع القضيّة في إطارها العام؛ حيث سلّطت الضّوء على مفردات المصطلح «توقعات الإنسان من الدين»، وحلّلت القضيّة في أبعادها المختلفة. وفي خطوة تمهيديّة ثالثة، شرحت منطلق القضيّة، وكيف انبثقت بالأساس من نزعة إنسانويّة دعت إلى محوريّة الإنسان في كلّ شيء. وأكّد الباحث أهميّة الإجابة عن القضيّة رغم منطلقاتها الخاطئة. وفي نقطة تمهيديّة أخيرة، عالجت الدّراسة منهج البحث في القضيّة، وأسّست لمنهج مزدوجٍ يُقدمُ على الاستفادة من القرآن الكريم والسنّة، وكذلك العقل والتجربة.

وبعد هذه المقدّمات التمهيديّة، طُرحت النظريات الثلاث الأساسيّة في الموضوع: توقّعات الحدّ الأدنى، توقّعات الحدّ الأقصى، والتوقّعات المعتدلة. وقد حلّلت الدراسة كلّ هذه النظريات، وشرحت تقارير بعضها، ورجّحت النظريّة الوسطيّة (التوقّعات المعتدلة)، وقدّمت المؤيّدات لذلك. ولم يفوت الباحث استعراض مسارات هذه القضيّة في الفضاء الغربي، والمراحل التي مرّت بها.

---

[١]- التحرير.

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢.ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، لا.ط، قم، نشر البلاغة، ١٣٧٥ هـ ش.

٣.ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإلهيّات من الشفاء، لا.ط، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفيّ، ١٤٠٤هـ.

٤.البحرانيّ، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، طبعة محمود بن جعفر الموسوي الزرندي، طهران ١٣٣٤ش.

٥.الجوادي الآملي، عبدالله، الشريعة في مرآة المعرفة، لا.ط، قم، مركز النشر إسراء، ١٩٩٩م.

٦. الطباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط٣، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٩٧ هـ ش- ٢٠١٨م.

٧. الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد، إحياء علوم الدين، لا.ط، بيروت، دار الرشاد الحديثة، د.ت.

٨. الفيض الكاشانيّ، الملا محسن، الصافي في تفسير كلام الله، ط١، مشهد، دار المرتضى، د.ت.

٩.بازركان، مهدي، الله والآخرة غاية ابتعاث الأنبياء، مجلة كيان، العدد ٢٨ [بالفارسيّة].

١٠. برنجكار، رضا، الكلام الجديد، بحث وظائف الدين وأدواره [بالفارسيّة].

١١. برنجكار، رضا، توقّعات الإنسان من الدين [بالفارسيّة].

١٢.جيلسون، إتيان، العقل والوحي في القرون الوسطى، [النسخة المترجمة إلى الفارسيّة].

١٣.رفيع بور، فرامرز، تشريح المجتمع، [العنوان بالفارسية: آناتومي جامعه].

١٤.فرويد، مستقبل وهم، [النسخة المترجمة إلى الفارسيّة].

١٥.كابلستون، فريدريك، تاريخ فلسفه (تاريخ الفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: جلال الدين مجتبوي، لا.ط، طهران، نشر علمي و فرهنگي، ١٣٨٨ هـ ش.

١٦.ماسلو، أبراهام، الدوافع والشخصيّة، [النسخة المترجمة إلى الفارسيّة].

١٧.ملكيان، مصطفى، كراسة غير مطبوعة [بالفارسيّة].

١٨.يونغ، كارل، الدين وعلم النفس، [النسخة المترجمة إلى الفارسيّة].

الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة

د.مصدق محمد حسن[١]

المقدمة:

تتمحور هذه المقالة حول تحليل الإشكالات المعرفيّة التي تستبطنها ثنائيّة (الثابت-المتغير) في المعرفة الدينيّة، وارتياد أبعادها في نطاقها العلميّ والعمليّ من خلال أسئلةٍ جوهريّةٍ تتعلّق بتحديد الثوابت والمتغيّرات واستتباعاتها في الإسلام من جهة، وفي العلوم الإسلاميّة من جهة أخرى، ومن هذه الأسئلة: ما الثّابت والمتغيّر في النّصوص المؤسِّسة وفي العلوم الإسلاميّة؟ ما نطاقات الثوابت؟ وما مجالات المتغيّر وضوابطه؟ ما آليات التمييز بين الثوابت والمتغيّرات في الدين والمعارف الدينيّة؟ كيف تُقنِّن ثوابت الدين متغيّرات الواقع؟ من الذي يحدّد الثابت والمتغيّر في المعرفة الإسلاميّة؟ وما أهم النظريات الفقهيّة المعاصرة المتعلّقة بالثوابت والمتغيّرات؟

ولا يمكن تجاوز هذه الأسئلة، وتظهر أهميّة تحديد الثوابت والمتغيّرات في المعرفة الإسلاميّة، لا سيما بعد وفرة المشاريع المعرفيّة الحداثيّة التي تقدّم قراءاتٍ تستهدف بشكلٍ مباشر ثوابت النّصوص المؤسِّسة، على خلفيّة أنّها تاريخيّة ومتغيّرة،

---

[١] أستاذ جامعيّ وباحث في العلوم الإسلاميّة، الأردن.

وأنّها خاضعةٌ للنقد والتحليل والتجاوز كأيّ منتجٍ بشريٍّ. وهذا يُؤكّد أنّ دراسة الثوابت والمتغيّرات من الموضوعات المهمّة؛ لأنّ من مسلّمات النّهوض الحضاريّ أو الثقافيّ لأيّ أمّة استنادها إلى ثوابتها الدينيّة، ما يقتضي الوعي بالثابت والمتغيّر في الإسلام والمعرفة الإسلاميّة. كما تظهر أهميّة دراسة إشكاليّة الثّابت والمتغيّر في تجديد العلوم الإسلاميّة والخطاب الإسلاميّ؛ لأنّ الارتباط عضويّ بين ثنائيّة الثابت والمتغيّر، وضرورة التجديد في المعارف الإسلاميّة، بحيث لا تطغى الثوابت فيكون الإسلام مجرّد قوالب جامدة، ولا يتحوّل المتغيّر إلى سلطةٍ معرفيّةٍ تُفضي في مآلاتها إلى فوضى الانفلات من القوانين والتشريعات.

اعتمدت الدّراسة أمّهات المصادر والمراجع في المدرستين: الشيعيّة والسنيّة، وقد وجدت تقاربًا كبيرًا في التّناول العلميّ لثنائيّة الثابت والمتغيّر، وبعض التباينات تقتضيها الخصوصيّة المعرفيّة لكلّ مذهب، وطبيعة الاشتغال البحثيّ اقتضت منهجًا وصفيًّا استقرائيًّا؛ ولذا توزّع البحث على مقدمة ومبحثين وخاتمة على النحو الآتي:

- مقدمة

- المبحث الأوّل: مدخل نظريّ في الثوابت والمتغيّرات

- المبحث الثاني: الثابت والمتغيّر في العلوم الإسلاميّة

- الخاتمة.

أوّلًا: مدخل نظريّ في الثوابت والمتغيّرات

١- الثوابت في المعرفة الإسلاميّة

أ- تعريف الثوابت الإسلاميّة

الثوابت في اللسان العربيّ جمع ثابت وجذرها (ث.ب.ت)، وفي معاجم اللغة العربيّة: ثبت الشيء يثبت ثباتًا وثبوتًا فهو ثابت، ويقال ثبت فلان في المكان إذا أقام فيه، وأثبته السقم إذا لم يفارقه...، وقال أي الزجاج في قوله تعالى: ﴿**مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ**﴾(هود:١٢٠) تسكين القلب وههنا ليس للشكّ... ورجل ثبت المقام: لا يبرح، وأثبت فلان فهو مثبت إذا اشتدّت به علّته، أو أثبتته جراحة فلم يتحرّك، وقوله تعالى:﴿**لِيُثْبِتُوكَ**﴾(الأنفال:٣٠)، أي يجرحوك جراحة لا تقوم معها، وتقول أيضًا لا أحكم إلّا بثبت، أي بحجّة[١]، وثبتَ الشيء يثبت ثبوتًا دام واستقرّ... وثبت الأمر صحّ[٢]. فالثوابت في المعجم العربّي تتمتّع بمواصفات جوهريّة في نطاقها اللغويّ، فهي حامل لمعنى: الاستقرار والدوام والصحّة والحجّة واليقين والرسوخ، وتستبطن المعاني والقضايا والأحكام التي لا يتسرّب إليها تغيير أو يعتريها تبديل، ولا تخضع لاجتهاد أو تحديث في السّمات الجوهريّة لمضامينها الإجماليّة في أبعادها العقديّة أو الفقهيّة أو المعرفيّة. وتلك المعاني للثابت اللغويّ تماثل الاستخدام القرآنيّ لمفردة الثابت في قوله تعالى: ﴿**يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾(إبراهيم:٢٧). وهي تطابق مدلولات الثابت في معجم مصطلحات الفقه الشيعيّ والسنّيّ، فالثابت: «الراسخ، المستقرّ، غير المتحرّك أو المنقول، المقرّر، المؤكّد، الذي لا يتغيّر، الدائم، الباقي»[٣].

---

[١] -انظر: ابن منظور، جمال الدين محمّد، لسان العرب، ج٢، ص١٩-٢٠؛ انظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربيّة، ص٩٣.

[٢] -الفيومي، أحمد بن محمد (٧٧٠ه)، المصباح المنير، ص٣١.

[٣] - فتح الله، أحمد، معجم ألفاظ الفقه الجعفريّ، ص١٣١؛ انظر: عبد المنعم، محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّة، ج١، ص ٥٠٣.

وفي الاصطلاح: فإنّ الدّراسات المعرفيّة الشيعيّة والسنيّة تتوافق في مضمونه، وقد تناولت الثابت من حيث كونه عبارة عن: النّصوص الإسلاميّة القطعيّة المؤسِّسة للأحكام والسلوك والهويّة، إضافة إلى المقاصد الإسلاميّة الكبرى والكلّيّات الشرعيّة، وأصول الاعتقاد، والقيم الأخلاقيّة ومواطن الإجماع الكلّيّ التي تتجاوز الزمان والمكان، ولا تتأثّر بسياقات ظرفيّة اجتماعيّة أو علميّة أو تاريخيّة. وكلّ ذلك يدخل في مصاديق الثوابت، وهذا قدرٌ مشترك في معاني الثوابت بين المدرستين الإسلاميّتين، ذلك الذي يُكَوّنُ هويّة الإسلام وجوهره وخلوده.

وقد أوضح الشافعيّ أنّ الأحكام الإسلاميّة القطعيّة الدلالة والثبوت لا يعتريها خلافٌ فقهيٌّ، ولا تقبل تعدّديّة المنظورات الاجتهاديّة، وهذا مقتضى الثوابت الإسلاميّة التي لا تقبل التحوّل أو التغيير؛ إذ يقول: «كلّ ما أقام الله به الحجّة في كتابه أو على لسان نبيّه صلّى الله عليه [وآله] وسلم منصوصًا، بينها لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه»[١]. وقد اعتبر الشاطبيّ القطعيّات الشرعيّة من الثوابت التي لا مجال للاجتهاد فيها، بقوله: «التي لا مجال للنظر فيها بعد وضوح الحقّ في النفي أو في الإثبات، وليست محلًّا للاجتهاد، وهي قسم الواضحات؛ لأنّها واضحة الحكم حقيقة والخارجُ عنها مخطئ قطعًا، وأمّا غير القطعيّ فلا يكون كذلك»[٢]. فالثابت مقصود شرعًا وغير قابل أن يكون في نطاق المجالات التي تخضع لتقنيات الاجتهاد الإقراريّ أو الإنشائيّ.

والثوابت عند الشهيد مرتضى مطهّري، هي «الأصول والمبادئ»[٣] الإسلاميّة، وهذا المعنى قريبٌ من الأطروحات التأصيليّة في الاقتصاد الإسلاميّ لدى الشهيد محمّد باقر الصدر، باعتبار أنّ الإسلام قادرٌ على قيادة الحياة من خلال أحكامه التي

[١] - الشافعي، محمّد بن ادريس، الرسالة، ص٣٢٣.

[٢] - الشاطبيّ، ابراهيم بن موسى(ت٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، ص٨١٤.

[٣] - مطهّري، مرتضى، الإسلام ومتطلّبات العصر، ص١٥٧.

تشتمل على قسمين من العناصر؛ أولاهما: «العناصر الثابتة، وهي الأحكام المنصوصة في الكتاب والسنّة»[١]، وهي ذات «الأحكام السماويّة وقوانين الشريعة وأحكامها الثابتة التي لا مجال لتغييرها، فمثل هذه الأحكام وهي وحيٌ سماويٌّ نزل على رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم، تشكّل عنوان الدين الفطريّ الذي لا مناص للبشريّة من الالتزام به وتنفيذه والالتزام به إلى الأبد»[٢]، فهي»الأحكام المجعولة من قبل الشارع بعنوان كونها جزءًا من الدين الإسلاميّ والمعتبرة لكلّ زمان ومكان»[٣].

وفي الاستخدام الفلسفيّ، يُطلق الثابت «ضدّ المتغيّر، فكلّ شيء لا تتغيّر حقيقته بتغيّر الزمان، فهو شيء ثابتٌ، ومنه قولهم الحقائق الثابتة، وهي الحقائق الأبديّة التي لا تتغيّر، ويطلق الثابت على الموجود، أو على الأمر الذي لا يزول بتشكيك المشكّك»[٤]. والخلاصة، أنّ الثابت في النطاق المعرفّي الإسلاميّ حاملٌ لمعنى الحقائق الإسلاميّة القطعيّة، وقيم الإسلام الراسخة، وكلّيّات الشريعة وقوانينها وأحكامها التي لا تخضع للاجتهاد البشريّ، ويتّسم الثابت بالمفارقة للسياقات التاريخيّة، وهو في المعرفة الإسلاميّة السنيّة والشيعيّة يشمل: أصول الاعتقاد، والقطعيّات الشرعيّة، والمقاصد الإسلاميّة، والقيم الأخلاقيّة، وكلّ ذلك يشكّل العمود الفقريّ لهويّة الأمّة الإسلاميّة.

ب- مصادر الثوابت الإسلاميّة

تتّفق المصادر السنيّة والشيعيّة على اعتبار النّصوص المؤسِّسة في الإسلام: المصادر الأصليّة في ثوابت المعارف الدينيّة، إضافة إلى مصادر تبعيّة أخرى، وهي

---

[١] - الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، ص٣٨-٣٩.

[٢] -الطباطبائيّ، محمّد حسين، مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلاميّ، ص١٦٨-١٦٩.

[٣] -انظر: اكبريان، حسن علي، الثابت والمتغيرّ في الأدلّة النصّيّة، دراسة في آليّات الاجتهاد الفقهيّ، ص٤١.

[٤] -صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ بالألفاظ العربيّة والفرنسيّة والإنجليزيّة واللاتينيّة، ج١، ص٣٧٣.

من حيث الأهمّيّة على التوالي: القرآن الكريم، ثمّ السنّة النبويّة، ثمّ الإجماع، ثمّ العقل، وهي المصادر المعتبرة في سنّ القوانين الإسلاميّة إجمالًا[١].

يُعدّ القرآن الكريم -وهو محلّ اتّفاق عند جميع النّخب الإسلاميّة بمختلف اتجاهاتها المعرفيّة- الكتاب المرجعيّ المؤسّس للثوابت الإسلاميّة المطلقة والمتعالية والأبديّة، والمصدر الأوّل لحياة الأمّة الإسلاميّة وقيمها ومعارفها، وخطاب الله في الإصلاح الثقافيّ والحضاريّ، فهو كلمة الله المتفرّدة، المنزَّلَة على النبيّ ﷺ، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾(الشعراء:١٩٢). ومن ثوابته الأصول العقديّة، والمقاصد العامّة والخاصّة، والقطعيّات التشريعيّة، والقيم الأخلاقيّة، وغير ذلك.

وتُعدّ السنّة النبويّة المصدر الثاني عند السنّة والشيعة في التأسيس للثوابت الإسلاميّة، بالرغم من التباين بين المذهبين في آليّات ومنهجيّات قبول الحديث وردّه، فالسنّة النبويّة في التراث السنّيّ هي: ما ورد عن النبيّ ﷺ من أحاديث ومرويّات تمّ جمعها في دواوين السنّة النبويّة، مثل: كتب الصحاح، والسنن، والمسانيد، والمعاجم، والمصنّفات، والموطآت.

وفي التراث الشيعيّ، توجد مقاربة منهجيّة وعلميّة مختلفة: فالسنّة في المعتقد الشيعيّ قول المعصوم وفعله وتقريره، وتعدّ الأصول الأربعمئة نواة المرويّات الحديثيّة في التراث الحديثيّ الشيعيّ، والتي رويت عن الإمام الصادق عليه السلام، وصنّفت من جواباته في المسائل أربعمئة كتاب تسمّى الأصول، رواها أصحابه وأصحاب ابنه موسى الكاظم عليه السلام[٢]. ثمّ أصبحت هذه الروايات عمدة المرويّات

[١] - انظر: الدبّوسي، عبيد الله عمر (٤٣٠هـ)، تقويم الأدلّة في أصول الفقه، ص١٩؛ انظر: السمعاني، منصور محمّد، قواطع الأدلّة في أصول الفقه، ج١، ص٣١؛ انظر: الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، ج١، ص١٢٥ وما بعدها؛ انظر: في تفصيل هذه الأدلّة المرجعيّة الشيعيّة: محمّد رضا، علي، مصادر الحكم الشرعيّ والقانون المدني.

[٢] - انظر: الجلالي، محمّد حسين الحسنيّ، دراسة حول الأصول الأربعمئة، ص١٢.

في الكتب الأربعة المشهورة: كتاب «الكافي للكلينيّ» (ت٣٢٨هـ)، والذي يُعدّ من المصادر النصّيّة النقليّة الثابتة المعتمدة في ثوابت المعرفة الإسلاميّة. إضافة إلى كتاب «من لا يحضره الفقيه» للصدوق ابن بابويه (ت ٣٨١هـ). وكتابا «تهذيب الأحكام» و«الاستبصار» لأبي جعفر الطوسيّ (ت ٤٦١هـ)، وبالإضافة إلى التباين بين المذهبين الشيعيّ والسنّيّ في اعتبار المذهب الشيعيّ أقوال وأفعال الأئمّة وتقريراتهم المعصومين من السنّة النبويّة، فما يقول به «المعصوم لا يكون إلّا حجّة وحقًّا»[١]. ومن الجدير بالذكر أنّ مسألة عدالة الصحابة الكرام التي لا يقبل بها الشيعة على نحو الإطلاق كما هو حال السنّة.

ويعدّ الإجماع من مصادر الثوابت الإسلاميّة، وهو ضربٌ من الاجتهاد الجماعيّ وحده الأصوليّ: «اتّفاق أهل الحلّ والعقد من أمّة محمّد ﷺ على أمر من الأمور وهو حجّة»[٢]. وفي الدّراسات الأصوليّة الشيعيّة يوجد تفصيل، فالإجماع ليس في حدّ ذاته حجّة، إلّا إذا كان كاشفًا عن رأي المعصوم؛ ولذا قال بعض القدماء بحجّيّة الإجماع الدخوليّ، وهو أن يكون قول الإمام داخلًا فيه[٣]، «فلا يخلو عصر من الأعصار من إمام معصوم حافظ للشرع، يكون قوله حجّة»[٤]. وأمّا المشهور عند المتأخّرين، فالإجماع الكشفيّ[٥] وحده هو الحجّة، وهو الذي

[١] – الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي (٤٣٦هـ): الذريعة إلى أصول الشريعة، تحقيق: اللجنة العلميّة في مؤسّسة جعفر الصادق عليه السلام، لا.ط، قم، نشر مؤسّسة الإمام الصادق، د.ت، ص٤٢٠.

[٢] – الحلّيّ، جمال الدين منصور بن المطهّر (ت٧٢٦هـ)، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص٢٠٣.

[٣] – انظر: الشريف المرتضى، علّي بن الحسين الموسويّ، م.س، ص٤٢٠؛ انظر: لجنة تأليف القواعد الفقهيّة والأصوليّة التابعة لمجمع فقه آل البيت عليهم السلام، كتاب قواعد أصول الفقه على مذهب الإمامية، ص٣٦٧.

[٤] – الطوسّي، محمّد بن الحسن (ت٤٦٠ هـ)، العدّة في أصول الفقه، تحقيق: محمّد رضا القمّيّ، ج٢، ص٦٠٢.

[٥] –انظر: النراقي، أحمد بن مهدي، عوائد الأيام في بيان قواعد استنباط الأحكام، ج٢، ص٢٤٠وما بعدها.

يكون واسطة بين سيرة المتشرعة[١] وصدور الدليل من الشارع، فالقطعيّات من الثوابت، والظنّيّات من المتغيّرات،كما أنّ المتّفق عليه ثابت إسلاميّ، بخلاف المختلف فيه فهو من المتغيّرات التشريعيّة.

ومن مصادر الثوابت الإسلاميّة في الأبحاث الأصوليّة الشيعيّة: العقل، ويوصف في الاصطلاح الأصوليّ الشيعيّ بكونه «قوّة مودعة في النفس معدّة لقبول العلم والإدراك؛ ولذا قيل إنّه نور روحانيّ تدرك النفس به العلوم الضروريّة والنظريّة»[٢] ويعدّ العقل في المدرسة الأصوليّة الشيعيّة الإماميّة، مصدرًا من مصادر التشريع الإسلاميّ، والدليل الشرعيّ الرابع في استنباط المعرفة الدينيّة، وهو حجّة في المعرفة الإسلاميّة النظريّة والعمليّة عند فقدان النصوص المؤسّسة، وغياب الإمام المعصوم، ويعطي الإسلام العقل «فسحة واسعة في مجال المعرفة، حتى قيل إنّ الإسلام دين التعقّل لا العاطفة، ودور العقل محرز سواء في مجال العقيدة أو في مجال الفقه والشريعة، والكتاب والسنّة هما الداعيان الأساسيّان إلى التوسّع في استعمال الطرق العقليّة الصحيحة، ما دام المجال مجال العقل...حتى إنّ حجيّة الكتاب والسنّة تتأسّس أوّلًا وفقًا لقانون العقل ... ولا بدّ أن يرجع أيّ تأسيس معرفيّ في الإسلام إلى العقل»[٣]،كمرجعيّة مستقلّة أحيانًا، ومتوافقة مع النصوص أحيانا أخرى، وفي الرؤية الأصوليّة الشيعيّة تقسم الأحكام العقليّة إلى: المستقلّات العقليّة وغير المستقلّات[٤].

إنّ اعتبار الدليل العقليّ في التنظيرات الأصوليّة الشيعيّة من أصول التشريع والقوانين الإسلاميّة، من العلامات الفارقة في البحث الأصوليّ الشيعيّ؛ لأنّه

[١] - في بيان قاعدة سيرة المتشّرعة انظر: لجنة تأليف القواعد الفقهيّة والأصوليّة التابعة لمجمع فقه آل البيت(عليهم السلام)، م.س، ص٣٤٠ وما بعدها.

[٢] - المشكيني، الميرزا علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص١٧٠.

[٣] -انظر: العاملي، مالك مصطفى،دور العقل في تشكيل المعرفة الدينيّة، ص١١٧.

[٤] -م.ن، ص١٤١.

يستبطن قيمةً شرعيّةً زادت المصادر الإسلاميّة بسطة في العلم، وقدرة على تكييف الحوادث والنوازل، وإبداعًا معرفيًّا أصوليًّا في تقنيات الاجتهاد الإسلاميّ، وتطوّرًا في آليّات الاستنباط الشرعيّ للمعارف الإسلاميّة في المستوى الدينيّ والدنيويّ.

ت- سمات الثوابت الإسلاميّة وأهمّيّتها

تستمدّ الثّوابت الإسلاميّة سماتها الجوهريّة من طبيعة مصادرها الأصليّة، أي النّصوص النقليّة المؤسِّسة: القرآن الكريم، السنّة النبويّة، الاجتهادات الجماعيّة الكلّيّة المعبّر عنها في الأصول الفقهيّة بالإجماع الشرعيّ، والذي يستند إلى القطعيات الإسلاميّة. فالثّوابت الإسلاميّة مقولات لا تاريخيّة وفوقيّة ومتعالية ومطلقة لا تقبل الاحتمالات التفسيريّة أو تعدّديّة القراءات، وليست أحكامًا بشريّةً يعتريها التحوّل.

إنّ الثوابت أحكامٌ نصّيّةٌ يقينيّةٌ وقطعيّةٌ وصادقة وأبديّة، وهي شكلٌ من أشكال الحتميّات الإسلاميّة، والقواعد الحاكمة للسلوك الفرديّ والجماعيّ، وتعبّر عن الأصول والمبادئ والمقاصد في المعرفة الإسلاميّة في التراث السنّيّ والشيعيّ، وتمتاز بكونها ذات سلطة معرفيّة في تقنين الواقع المعيشيّ في بُعده الدينيّ والدنيويّ أيضًا، وذلك باعتبارها نقاط ارتكازٍ للعقليّة الإسلاميّة في مواجهة المعضلات الثقافيّة والحضاريّة التي تواجه المجتمعات العربيّة والإسلاميّة.

«فالثابت في الاستخدام القرآنيّ هو الذي لا يتزعزع، ولا تُعمل فيه الأيام أو الدهور تغييرًا أو تبديلًا، فهو السرمديّ، الأزليّ، الذي لا يفنى ولا يزول»[١]. والثابت بهذا الحال مفارق للواقع، ومتعالٍ ومنزّلٌ من السماء، إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّه غيرُ واقعيّ، أو غير أرضيّ، أو خارج عن الزمان والمكان مطلقًا، أو منفصل عن

[١] - سعد، حسين، الأصوليّة الإسلاميّة العربيّة المعاصرة بين النصّ الثابت والواقع المتغيّر، ص٥٠.

حركة النهوض الحضاريّ، والتقدّم المجتمعيّ، بل تشكّل الثوابت المعيار الصارم والعمود الفقريّ لهذا الإسلام العظيم، فتحميه من الدّخيل الثقافيّ الوافد، ومن الاتجاهات الحداثيّة المنفلتة، التي لا تتردّد في نقضه ونقده، والتشكيك في أصوله وفروعه، وهذا من مزايا الثوابت في قدرتها على الخلود الزمانيّ والمكانيّ، وحماية المجتمعات الإسلاميّة في المستوى الفكريّ والسلوكيّ، ومعالجة النوازل الدينيّة والدنيويّة، وضبط العمل الاجتهاديّ، والفكر الإسلاميّ من الانزلاق في معارف الآخر المختلف.

٢- المتغيّرات في المعرفة الإسلاميّة

أ- مفهوم المتغيّرات وأسبابها ومجالاتها

يُقال في اللسان العربيّ «تغيّر الشيء عن حاله: تحوّل. وغيّره: حوّله وبدّله، كأنّه جعله غير ما كان، وفي التنزيل العزيز قال تعالى: ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾(الأنفال:٥٣)[١]. فالتغيير انتقالٌ من حال إلى حال، والمتغيّرات جمع متغيّر، وهو اسم فاعل من تغيّر، فالتغيير حاملٌ لمعنى عدم الثبات والتحويل والتبديل والتعديل.

وفي الاصطلاح: فإنّ الاشتغال العلميّ في تناول حدّ المتغيّرات الشرعيّة، وارتياد أبعاده يكاد يكون متّفقًا عليه في التنظير السنّي أو التأصيل الشيعيّ، فقد تناولت المدرستان مفهوم المتغيّرات الإسلاميّة من حيث كونه حاملًا لمعنى (المجتهد فيه)، وذلك وفق الأدبيّات الفقهيّة الأصوليّة، وذلك على النحو الآتي:

❖ المسائل أو القضايا التي لا يوجد نصّ قطعيّ فيها[٢]، ولا إجماع كلّيّ،

---

[١] - ابن منظور، م.س، فصل الغين المعجمة،ج٥، ص٤٠؛ انظر: المعجم الوسيط، م.س، ص٦٦٨.

[٢] -يقول محمّد مهدي شمس الدين، «إنّ مجال الفراغ التشريعيّ يشمل كلّ وضع جديد لم يرد فيه نصّ مباشر أو قاعدة عامّة». انظر: شمس الدين، محمّد مهدي، ص١١٠.

وتستدعي البيان الإسلاميّ، فما صمت عنه المشرّع الإسلاميّ، في المستوى التشريعيّ[١] أو العقديّ أو المعرفي، يُشكّل قلب المتغيرّات الدينيّة.

❖ الأحكام الشرعيّة الظرفيّة[٢] والمؤقّتة المبنيّة على المصالح الآنيّة أو الأعراف المجتمعيّة، أو الأحكام الولائيّة التي تصرّف فيها النبيّ ﷺ باعتباره حاكمًا لا مشرّعًا[٣]، أو الأحكام والفتاوى التي تتغيرّ مراعاةً للزمان أو للمكان أو للحال[٤] أو تبدّل العلل الشرعيّة[٥]. ومن قواعد الشرع لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان[٦].

❖ الظنّيّات في النّصوص الإسلاميّة[٧] المؤسّسة للأحكام، والتي تتطلّب الإعمال العقليّ في الأدوات الاجتهاديّة للكشف عن مراد النّصوص ومقاصدها.

[١] - يقول محمّد باقر الصدر: «في حالات عدم وجود موقف حاسم للشريعة من تحريم أو إيجاب يكون للسلطة التشريعيّة التي تمثل الأمّة أن تسنّ من القوانين ما تراه صالحًا». انظر: الصدر، محمّد باقر، الإسلام يقود الحياة، ص١٠-١١.

[٢] -انظر: اكبريان، حسن علي، الثابت والمتغيرّ في الأدلّة النصّيّة، دراسة في آليّات الاجتهاد الفقهيّ، ص٤١.

[٣] -انظر: الصدر، محمّد باقر، اقتصادنا، ص٤٠٠؛ انظر: اكبريان، حسن علي، ص٤٣.

[٤] - انظر: ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمّد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج٣، ص١١.

[٥] -انظر: عياض، أبو الفضل عياض بن موسي (ت٥٤٤ه)، شرح صحيح مسلم للقاضي عياض المسمى إكمال المعلم بفوائد مسلم، ج٦، ص٤٢٤.

[٦] - حيدر، علي، درر الحكام شرح مجلّة الأحكام، ج١، ص٤٧.

[٧] -يقول الشاطبي: «فالظنّيّات عريقة في إمكان الاختلاف لكن في الفروع دون الأصول وفي الجزئيّات دون الكلّيّات؛ فلذلك لا يضرّ هذا الاختلاف». انظر: الشاطبي، ابراهيم بن موسي (ت٧٩٠ه): الاعتصام، تحقيق: سليم الهلالي، ط١، السعودية، دار ابن عفان، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ج٢، ص٦٧٤. إنّ وضع الظنّيّات في المتغيّرات الفقهيّة لا يعني أنّها لا تتضمّن أحكاما شرعيّة ثابتة وملزمة، بل تشمل الظنّيّات ثوابت شرعيّة، ووضعها في مجال المتغيّرات الدينيّة باعتبار قابليّتها للاجتهاد وتعدّديّة المنظورات العلميّة إليها فحسب. وكذا الأمر في المختلف فيه المبنيّ على الظنّيّات. فهما محلّ نظر في الدليل الشرعيّ للتوصّل إلى المدلول. وعليه تكون المتغيّرات مرتبطة بتعدّديّة الأفهام من جهة، وترتبط الظنّيّات في الاجتهاد بثبوت السنّة وطرائق ورودها والحكم عليها من جهة أخرى.

ومن التوصيفات السابقة، يُمكن بيان أسباب المتغيّرات الدينيّة، ولعلّ من أجودها: المسكوت عنه في الديانة الإسلاميّة أو نظريّة منطقة الفراغ التشريعيّ في الدّراسات الشرعيّة الشيعيّة ورائدها الشهيد محمّد باقر الصدر[١]، أو منطقة العفو في المعتقد السنّيّ[٢]، وهي منطقةٌ تشريعيّةٌ شاسعةٌ ترك المشّرع الإسلاميّ بيان أحكامها للاشتغال الاجتهاديّ عند العلماء المسلمين؛ تقريرًا للأحكام الشرعيّة في المستوى: الدينيّ، السياسيّ، الاقتصاديّ، المجتمعيّ، العلميّ، المعرفيّ، والحضاريّ، بما يحقّق مقاصد الشّرع ومصالح الأفراد والأمّة الإسلاميّة.

ومن الأسباب المباشرة للمتغيّرات الدينيّة، تعدديّة المنظورات للنصوص والأدلّة غير القطعيّة الثبوت والدلالة[٣]، كما تُعدّ نظريّات الظروف الطارئة عند الشيعة والسنّة وفق الضرورة من أسباب التغييرات الدينيّة الشكليّة لبقاء الأحكام الأصليّة على ثبوتها الشرعيّ[٤]. ومن الأسباب المهمّة، طبيعة النّصوص المؤسّسة من حيث الكلّيّة والجزئيّة، فإنّ الغالب على النصوص الإسلاميّة وفرة النصوص الكلّيّة الإجماليّة، وأقلّ منها النصوص التفصليّة والجزئيّة، وهذا يفتح الباب واسعًا لموارد الاجتهاد وفقًا للكلّيّات الشرعيّة الكبرى.

ومن الأسباب أيضًا، السّلطة الممنوحة من الشارع إلى الفقهاء أو ولاة الأمر في إنشاء الأحكام الشرعيّة التكليفيّة، وهو ما يُعبّر عنه بالسياسات الشرعيّة في المدوّنات القانونيّة الإسلاميّة، وهذه السلطة التقديريّة محكومة بقواعد في المذهبين الشيعيّ والسنّيّ، ففي المذهب الشيعيّ يُعبّر عن هذا السّبب بتصرّفات

---

[١] –انظر: الصدر، محمّد باقر، م.س، ص٤٠٠ وما بعدها.

[٢] – انظر: الشاطبي، ابراهيم بن موسي (ت٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، ج١، ص٩٤.

[٣] – قال الحلّيّ جمال الدين الحسن (ت٧٢٦هـ)ـ: «وإنّما يقع الاجتهاد في الأحكام الشرعيّة إذا خلت عن دليل قطعيّ». انظر: الحلّيّ، مبادي الوصول الى علم الأصول، ص٤٣-٤٤.

[٤] –انظر: السيوطي، جلال الدين، م.س، ص٨٤؛ انظر: الحلي، مقداد عبدالله السيوري (ت٨٢٦هـ)، نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الإماميّة، ص٧٤وما بعدها.

مقام «ولاية الفقيه»[١] في جميع شؤون الأمّة الإسلاميّة، وذلك عند من يؤمن بإطلاقيّتها وسعتها وشمولها لكلّ الأحكام، أو سلطة المرجعيّة الفقهيّة، أو سلطة القاضي فيما لا نصّ فيه. وعند السنّة تستبطنه قاعدة «تصرّف الإمام على الراعي منوط بالمصلحة»[٢]، «وإذا كان فعل الإمام مبنيًّا على المصلحة، فيما يتعلّق بالأمور العامّة، لم ينفذ أمره شرعًا إلّا إذا وافقه»[٣]، وهذه المصلحة قد تكون ثقافيّةً أو حضاريّة، دينيّة أو مدنيّة، سياسيّة أو روحيّة، فرديّة أو مجتمعيّة، صحيّة أو علميّة، بيئيّة أو اقتصاديّة، وفي أيّ شأن من الشؤون الخاصّة أو العامّة، مما لم يرد فيه نصٌّ شرعيّ، وسكت عنه المشرّع الإسلاميّ.

ب- ضوابط الاشتغال في المتغيرات الدينيّة:

إنّ المتغيّرات الدينيّة بمختلف مجالاتها تظهر حيويّة الشريعة الإسلاميّة، وقدرتها على مجابهة التحدّيات الذاتيّة والموضوعيّة، لا سيما المعضلات التي يشتغل عليها الحداثيّون المتغربون قيمًا ومنهجًا، والمعادون لجوهر الإسلام ومقاصده ومنهجيّته في قيادة الحياة الثقافيّة والحضاريّة، وهذه المرونة في الشريعة الإسلاميّة محكومةٌ بمعايير أصوليّة وضوابط فقهيّة في المعارف الدينيّة السنّيّة والشيعيّة، بحيث تنتظم فيها المتغيّرات الدينيّة كي لا تخضع الشريعة لأهواء أعدائها من العلمانيّين، وأنصار الحداثة التغريبيّة في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، ومن هذه الضوابط:

❖ ألّا يكون البحث في المتغيّرات الدينيّة مناقضًا لقواطع النّصوص الإسلاميّة:

إنّ نصوص الشريعة المطهّرة في القرآن الكريم ومتواتر السنّة الشريفة معصومةٌ،

[١] -انظر: الخميني، روح الله الموسوي، الحكومة الإسلاميّة، ص٧٤وما بعدها؛ انظر: المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة، ج١، ص١١ وما بعدها.

[٢] - انظر: ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان (ت٩٧٠)، ص١٠٤.

[٣] - م.ن، ص١٠٦.

تتّسم بالثّبات واليقين والقطع. وفي المدوّنات الأصوليّة، يُطلق القطعيّ على «نفي الاحتمال أصلًا أو على الاحتمال الناشئ عن دليل»[١]، ويُبنى عليه أنّ «كلّ نصّ قاطع في الدلالة على معناه، بحيث أصبح مفسّرًا، تتّضح فيه إرادة الشارع، دون لُبسٍ أو غموض، لا يجوز الاجتهاد فيه، بل يحرم. وذلك كالنّصوص المتعلّقة بالعقائد والعبادات والمقدّرات من الكفارات، والحدود وفرائض الإرث، والنصوص المتعلّقة بأمّات الفضائل، والقواعد العامّة، أو أساسيّات الشريعة، وكلّ ما ثبت في الدين بالضرورة»[٢]. ويظهر القطعيّ في المحكم في الحقل الأصوليّ الحنفيّ غاية درجات الوضوح والثبات، قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آَيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾(آل عمران:٧). بحيث لا يقبل النسخ ولا التأويل ولا التخصيص ولا التبديل أو التغيير[٣]. فلا يجوز لأيّ اشتغال في المتغيّرات أن يخالف القطعيّات الإسلاميّة في النطاقات العقديّة أو التشريعيّة أو المعلومة من الدين بالضرورة.

❖ أهليّة المشتغل في المتغيّرات الدينيّة:

هذا الضابط ذو أهميّة علميّة وعمليّة، ويستبطن القدرة على الاستنباط الفقهيّ، أو التأصيل العقديّ أو التنظير المعرفيّ وفق تقنيات الاستنباط الأصوليّ، ومرجعيّة الثوابت الإسلاميّة في عمليّة الاشتغال الاجتهاديّ في المتغيّرات، ويتعلّق الأمر بنوعين من الأشخاص المهتمّين بمجال العلوم الإسلاميّة؛ أولاهما: الدارس للعلوم الإسلاميّة في المؤسّسات الدينيّة التقليديّة أو الحوزات العلميّة أو المحاضر الشرعيّة، ولم يتمكّن من إدراك أدوات الاجتهاد الأصوليّ. وثانيهما: أنصار

---

[١] - التفتازاني، سعد الدين مسعود(ت٧٩٢ه)، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ج١، ص٣٥.

[٢] - الدريني، فتحي، المناهج الأصوليّة في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلاميّ، ص٢٤.

[٣] -انظر: البخاري، علاء الدين عبد العزيز أحمد(ت٧٣٠ه)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج١، ص٥١.

الحداثة التغريبيّة الذين يزعمون تقديم قراءاتٍ معاصرة في العلوم الإسلاميّة وفق منهجيّات مستوردة، تُفضي إلى التشكيك في الثوابت الإسلاميّة بغية نقضها وهدمها، وهذه مشاريع معرفيّة في جانب منها استئصاليّ لكلّ ما هو إسلاميّ.

ثانيًا: الثابت والمتغيّر في العلوم الإسلامية

١ - الثابت والمتغيّر في العقيدة الإسلاميّة

تُعدّ مباحث العقيدة الإسلاميّة من أضيق الحقول المعرفيّة الإسلاميّة في المتغيّرات الدينيّة؛ وذلك لوفرة النّصوص القرآنيّة والحديثيّة القطعيّة الثبوت والدلالة، والتي تستبطن رؤيةً كاملةً عن المُكوّن، والكون، والحياة، والإنسان، والغيبيّات، وما بعد نهاية الكون. إنّ مقتضيات الإيمان لا سيّما الموضوعات المتعلّقة بالإلهيّات، النبوّات، اليوم الآخر، الملائكة، الرسل، الكتب السماويّة، القضاء والقدر[١]، هي أصول عقديّة ثابتة ومطلقة لا تتغيرّ ولا تقبل الاختلاف، ومن المسلّمات التي آمنت بها مختلف المذاهب الإسلاميّة. قال تعالى: ﴿**آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ**﴾ (البقرة:٢٨٥). وفي الحديث الشريف: «أن تؤمن بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه»[٢]. إنّ مقصد هذه الأصول العقديّة الاعتقاد واليقين والامتثال، وهذا المقصد لا يقبل النسبويّة والتغيّر والخطأ والاجتهاد؛ لذا فإنّ الاجتهاد في دراسة المتغيّرات العقديّة يكون متعذّرًا وعسير المنال.

إلّا أنّه يمكن القول إنّ ثمّة ضرورة منهجيّة وعلميّة للإصلاح العقديّ، في إحداث بعض المتغيّرات في علم العقيدة، سواء أكان في الفكر العقديّ الشيعيّ

[١] - ابن ابي العز، علي علي محمّد (ت٧٩٢ه)، شرح العقيدة الطحّاويّة، ص٣١٤؛ انظر: البيهقيّ، أحمد بن الحسين ت٤٥٨ه، البعث والنشور، ص٥٥ وما بعدها؛ انظر: الحلّيّ، الحسن بن يوسف (ت ٧٢٦ه): كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، صص٧٠-٨٧-١٥٠-٢٤١؛ انظر: المعلم، محسن علي: العقائد من نهج البلاغة، صص٧٠-١١٤-٣٤٤.

[٢] - الألبّاني، محمد ناصر الدين: صحيح سنن ابن ماجة، حديث رقم ٥٣، ج١، ص٣٨.

الإماميّ أو السنّيّ، مع عدم المساس بالأصول العقديّة الثابتة، وهذا المتغيّر يمكن أن يتمحور في جوانب معرفيّة وأسلوبيّة ومنهجيّة: بحيث يتمّ إعادة النّظر في الموضوعات العقديّة التي أحدثت جدلًا واسعًا لا طائل منه، وانقسامًا عموديًّا وأفقيًّا في الإسلام والمسلمين، واعتبارها مجرّد قضايا عقديّة كلاميّة تاريخيّة لا فائدة مرجوّة من تناولها في الوقت الراهن، أو إعادة طرحها بطريقةٍ مختلفةٍ، مثل: طريقة تناول الصفات الإلهيّة، قضيّة خلق القرآن، مرتكب الكبيرة، استتباعات التكفير، نظرية الكسب، الجبر والتفويض، وما إلى ذلك من القضايا العقديّة التي لا ينبني عليها فائدة علميّة أو شرعيّة، بل ربما تكون مضرّة، ومن العوائق في النهوض بالمعرفة العقديّة الإسلاميّة، وكذلك إعادة صياغة أبحاث العقيدة بكتابة علميّة موضوعيّة، وبلغة لا لُبس فيها، ولا تعقيد لفظيّ عسير الفهم[١]، ولا حضور فيها للفلسفة اليونانيّة أو المنطق الأرسطيّ، أو الجدل العقيم، أو الموضوعات الميّتة عقديًّا، بحيث تكون طريقة التفكير في الموضوعات العقديّة لا نمطيّة، وجامعة للمسلمين وشتاتهم، وأجود مثال على ذلك: التوحيد الإسلاميّ في مجاله الثقافيّ والحضاريّ[٢].

٢- ثنائيّة الثوابت والمتغيّرات في الفقه الإسلاميّ

تعدّ الدّراسات الفقهيّة من أوسع الميادين المعرفيّة الإسلاميّة في المتغيّرات الشرعيّة، وذلك: لقلّة النّصوص التشريعيّة، ووفرة الأسئلة التي تطرحها المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، وكثرة الحاجات البشريّة المتجدّدة، والتحدّيات الوافدة في مختلف مناحي الحياة الدينيّة والدنيويّة، ما يتطلّب إجابةً شرعيّة من الفقهاء والمجتهدين، وإسناد الحكم الشرعيّ المناسب لها، وفقًا للثوابت الإسلاميّة

---

[١] -انظر كمثال على وضوح اللغة العقديّة: السبحاني، جعفر، الإلهيّات على هدى القرآن والسنة والعقل.

[٢] -انظر التوحيد كمبدأ للمعرفة والأخلاق والنظام الاجتماعيّ والأمّة والنظام السياسّي والنظام الاقتصاديّ والنظام العالميّ. الفاروقي، إسماعيل راجي، التوحيد، مضامينه على الفكر والحياة، صص٩٣-١٢٣-١٥٥-١٧٩-٢٢٩-٢٤٩-٢٨٥.

الحاكمة على الاشتغال الفقهيّ، والتي مرجعها قطعيّات الأدلّة الإسلاميّة، ويمكن القول إنّ الثوابت الفقهيّة تعني المسائل الفقهيّة التي ثبتت بالأدلّة الشرعيّة القطعيّة والإجماع ولا مجال فيها للاجتهاد، بخلاف المتغيّرات الفقهيّة وهي المسائل الفقهيّة التي لا نصّ قطعيّ فيها ولا إجماع، أو الفروع الفقهيّة المبنيّة على العوائد والمصالح، وتخضع للاجتهاد الشرعيّ وتكون مقيّدةً بزمان أو مكان أو حال.

وأوّل هذه الثوابت مصدريّة القرآن الكريم في تقرير الأحكام، ومرجعيّة السنّة النبويّة، والقواعد الفقهيّة الكبرى، مثل: العادة محكمة، الضرر يزال، إضافة إلى الإجماع[١] المستند إلى الدليل القطعيّ أو المصلحة الشرعيّة. ومن ثوابت الفقه: العبادات، وهي أحكام مستقرّة دائمة ومطلقة، وعابرة للأزمنة والأمكنة، وتؤدّى بالنّسق ذاته لدى الشعوب الإسلاميّة، مثل: الصلوات الخمس، الزكاة، الصيام، الحج، وهي أركان الإسلام المعروفة[٢]، وقطعيّات الطهارة.

ومن ثوابت الفقه أيضًا، أصول المعاملات، وتشمل جملةً من العناوين الفقهيّة،كالمعاملات الماليّة التي تقسّم إلى المعاوضات من قبيل البيوع والإجارات وغير ذلك، والتوثيقات من قبيل الرهن والحوالة والكفالة ونحوها، والتبرّعات من قبيل الوقف والهبة، ونحوها[٣]. ومن ثوابت فقه المعاملات: قوانين الأحوال الشخصيّة[٤]، وثوابتها في فقه الأسرة المسلمة، مثل: الزواج، المهر، النسب،

---

[١] - انظر: الدبوسي، عبيد الله عمر، م.س، ص١٩؛ انظر: السمعاني، منصور محمّد، م.س، ج١، ص٣١؛ انظر: الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، ج١، ص ١٢٥ وما بعدها.

[٢] - الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، باب في الإيمان حديث رقم ٥٣، ج١، ص٣٨؛ انظر: الكليني، محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩ه)، الكافي، حديث رقم ١٥٠٨، ج٣، ص٧٠.

[٣] -انظر المعاملات المالية: الغزالي، محمد بن محمد، الوجيز في فقه الإمام الشافعي، ج١، ص٢٧٧ وما بعدها.

[٤] -انظر قوانين الأحوال الشخصية: الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ج٧، صص٧-١٢٩-٢٥٠-٣٤٧-٦٧٣-٧١٧؛ انظر: الميلاني، محمد الهادي، منهاج الأحكام من فتاوى مرجع الطائفة فقيه العصر آية الله العظمى السيد الميلاني، صص١٣٩-١٥١.

المحرّمات من النساء، قوامة الرجل على المرأة، إباحة تعدّد الزوجات، النفقة، الحضانة، الرضاع، الطلاق، العدّة، وقوانين الفرائض، وتتضمّن أحكام الإرث الإسلامي[١]. ومن ثوابت الفقه: العقوبات المنصوصة في القوانين الجنائيّة، والمصطلح عليها بفقه الحدود، كجرائم: الزنا، القتل، السرقة، القذف، والحرابة[٢].

إنّ مرجعيّة هذه الثوابت الفقهيّة تتمثّل في: النصوص القطعيّة من القرآن الكريم والسنّة النبويّة، أو الإجماع الكلّيّ عند أهل السنّة أو المشروط عند الشيعة الإماميّة، أو المبادئ الكلّيّة، أو القواعد الفقهيّة.

إنّ السّؤال المطروح في المدرستين الشيعيّة والسنّيّة، هو كيف يستوعب الفقه الإسلاميّ المتغيّرات الحياتيّة اللامتناهية، وهو محكوم بثوابت شرعيّة متناهية، لا تتغيّر ولا تتبدّل في كلّ زمان أو مكان؟ وفي الإجابة على هذا السّؤال لدى المدرستين الشيعيّة والسنيّة، أثبت الفقه الإسلاميّ جدارته التشريعيّة في التقنين للمتغيّرات الحياتيّة، من خلال مبادئ شرعيّة تستبطن التوازن بين الثوابت والمتغيّرات، واستيعاب التحوّلات والنوازل ضمن مرجعيّة تتّسم بالمرونة، وتقنيات اجتهاديّة تضمن استمراريّة الشريعة وخلودها، فلكلّ مسألة حكم شرعيّ ضمن مرجعيّة الثوابت الفقهيّة، فعن الرضا‌عليه‌السلام: «إنّ الله لم يقبض نبيّه حتى أكمل له الدين، وأنزل عليه القرآن، فيه تبيان كلّ شيء، بيّن فيه الحلال والحرام، والحدود والأحكام وجميع ما يحتاج الناس إليه»[٣]. وهذا الاستيعاب لقضايا الناس اللامتناهية، لا يكون إلّا بردّ الجزئيّات إلى الكلّيّات، والفروع إلى الأصول، والمتغيّرات إلى مرجعيّات الثوابت الفقهيّة. وفي ذلك، ارتياد لأبعاد إشكاليّة الثوابت والمتغيّرات في الفقه الإسلاميّ.

---

[١] -انظر قوانين الإرث: الشيرازي، إبراهيم بن علي (ت٤٧٦ ه)، المهذّب في فروع فقه الشافعي، ج٢، ص٤٠٥ وما بعدها؛ انظر: الكرماني، محمد خان، الجامع لأحكام الشرائع، ص٥٢٢ وما بعدها.

[٢] -انظر: الحلّيّ، الحسن بن علّي بن المطهّر، تلخيص المرام في معرفة الأحكام، ص٣١٧ وما بعدها.

[٣] - العاملي، محمّد بن الحسن، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة، ج١، ص٤٩١.

إنّ الاستيعاب للمتغيّرات المتجدّدة والوقائع الحادثة، يتمّ في الأنظار الفقهيّة الشيعيّة من خلال التأصيل لأطروحات فقهيّة وأصوليّة عدّة، تضع آليّات في معالجة المتغيّر الفقهيّ، وإجابة عن المسكوت عنه، وتقنّن المستجدّات الحياتيّة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والعلميّة وما إلى ذلك. ولعلّ من أهمّ الاجتهادات الفقهيّة التي قدّمت معالجةً فقهيّةً لموضوعات المتغيّرات الفقهيّة والمستجدّات الحادثة ما يلي:

أ- الشهيد محمّد باقر الصدر ونظريّة منطقة الفراغ: (وهي المعادل -نسبيًّا- لمنطقة العفو عند أهل السنّة).

يقرّ الشهيد الصدر بإشكاليّة الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة، وفي تأصيلاته اشتغل على تقديم مقاربة شرعيّة لمنطقة الفراغ التشريعيّ، وقد ارتبطت الأحكام عنده بالثّبات والتغيّر، وتستند الثوابت إلى مرجعيّة النّصّ التشريعيّ، بينما تستند المتغيّرات إلى سلطة الاجتهادات المنوطة بوليّ الأمر في مجال المباح الشرعيّ.

يوضّح الشهيد الصدر منطقة الفراغ بكونها المنطقة التي «لم تملأ من قبل الشريعة ابتداء بأحكام ثابتة»[١]، وهي مساحةٌ شاسعةٌ في إدارة شؤون الدولة والمجتمع والأفراد، بحيث تركت الشريعة مجال الاجتهاد فيها إلى وليّ الأمر، استنادًا إلى المبادئ الشرعيّة الكلّيّة ومقاصدها، وهو ما عبّر عنه الشهيد الصدر بقوله: «ترك الإسلام مهمّة ملئها إلى الدولة، أو وليّ الأمر، يملؤها وفقًا للأهداف العامّة... ومقتضياتها في كلّ زمان»[٢]. وهذه الأحكام والقوانين ليست ثابتةً ومطلقةً، وإنّما وليدة ظروف محدّدة، فهي من المتغيّرات المحكومة بحركة الزمان والمكان وتقدّم

---

[١] - الصدر، محمّد باقر، اقتصادنا، ص٤٠٢؛ انظر: الدوخي، فلاح عبد المحسن، تعريفات منطقة الفراغ في الفقه الشيعيّ، ص١٨٩ وما بعدها.

[٢] - الصدر، محمّد باقر، اقتصادنا، م.س، ص٤٠٢؛ انظر: الدوخي، فلاح عبد المحسن: تعريفات منطقة الفراغ في الفقه الشيعيّ، منطقة الفراغ التشريعيّ، دراسة مقارنة لأهم العناصر المرنة في الشريعة الإسلاميّة، ص٤٠٠.

المجتمعات. «ولا تدلّ منطقة الفراغ على نقصٍ في الصورة التشريعيّة، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبّر عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة، لأنّ الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصًا أو إهمالًا، وإنّما حدّدت لكلّ منطقة أحكامها، بمنح كلّ حادثة صفتها التشريعيّة الأصليّة، مع إعطاء وليّ الأمر صلاحيّة منحها صفة تشريعيّة ثانويّة»[١]. ويدلّل الشهيد الصدر على تأصيله لمنطقة الفراغ وسلطة ولي الأمر التشريعيّة، وحدودها، بقوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللهَّ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾(النساء:٥٩). وحدود منطقة الفراغ التي تتّسع لها صلاحيّات وليّ الأمر، تضمّ في ضوء هذا النصّ الكريم كلّ فعل مباح تشريعيًّا[٢]. وما ينبغي الإشارة إليه أنّ المقصود هنا منطقة الفراغ الولائيّة، وليس منطقة الفراغ التشريعيّة، فالتباعد بينهما جليّ[٣].

ب- **محمّد حسين الطباطبائيّ وسلطة وليّ الأمر** (تشبه صلاحيّة وليّ الأمر في السياسة الشرعيّة عند أهل السنّة).

تعتمد تقريرات الطباطبائيّ الفقهيّة على إعطاء ولي الأمر سلطةً تشريعيّةً في المتغيّر الفقهيّ، ومرجعيّة في البيان القانونيّ الإسلاميّ، ويعترف الطباطبائيّ بثنائيّة الثابت والمتحوّل في الفقه الإسلاميّ، وتقريراته تماثل أطروحات الشهيد الصدر في مرجعيّة وليّ الأمر، إلّا أنّه لا يحصر صلاحيّاته في المباح الشرعيّ فقط، وهو يقسّم الأحكام والقوانين الإسلاميّة التي يجب تنفيذها في المجتمع إلى: «النوع الأوّل: الأحكام والقوانين التي لها جذر تكوينيّ ثابت، مثل احتياجات

---

[١] - الصدر، محمّد باقر، اقتصادنا، م.س، ص٤٠٢؛ انظر: الدوخي، فلاح عبد المحسن: تعريفات منطقة الفراغ في الفقه الشيعيّ، منطقة الفراغ التشريعيّ، دراسة مقارنة لأهم العناصر المرنة في الشريعة الإسلاميّة، ص٧٢٥.

[٢] - الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، م.س، ص٧٢٥-٧٢٦.

[٣] - انظر: الدوخي، فلاح عبد المحسن، م.س، ص٢٨٠ وما بعدها.

الناس الطبيعيّة التي تفضي إلى مقتضيات ثابتة غير قابلة للتغيير... وذلك من قبيل الأحكام والقوانين ذات الصّلة بالملكيّة والاختصاص... وأحكام الزواج والطلاق واعتبار الأنساب والحدود»[١]. «والنوع الثاني: الأحكام والقوانين ذات الصلة بالحياة اليوميّة للناس، ومثل هذه القوانين تكون بالضرورة محكومة بالتغيير، ومثال هذه الأنظمة المتغيّرة التحوّلات التدريجيّة التي طرأت على وسائل النقل»[٢]. وفي تحديد من له صلاحيّة سنّ القوانين، يقول الطباطبائيّ: إنّ هذه الأحكام والقوانين تنتهي إلى أصل في الإسلام، نطلق عليه في هذا البحث اسم صلاحيّات وليّ الأمر، أو الحاكم. وهذا الأصل يلبّي حاجات الإنسان المتغيّرة في كلّ عصر وزمان»[٣]. وهذه الصلاحيّات مشروطة بعدم مخالفة الشريعة وكلّيّاتها، بما يحقّق مصالح المسلمين العامّة والخاصّة.

ت- روح الله الخميني وتجديد الفقه السياسيّ:

يعدّ الإمام الخمينيّ رجل الإنجاز السياسيّ والفقهيّ بامتياز، وتشكّل أطروحاته السياسيّة تحوّلًا نوعيًّا في الفكر السياسيّ الشيعيّ، لا سيما تأصيلاته العمليّة لنظريّة ولاية الفقيه[٤]، والتي تعدّ أنضج المقولات السياسيّة الفقهيّة. وفي تعامل الإمام الخمينيّ مع الثوابت والمتغيّرات، فإنّ التغيّر في أحكام الفقه الإسلاميّ في نظره يعود إلى جملة من الأمور، منها: أوّلًا: اعتبار مركزيّة ولاية الفقيه في إدارة الدولة والمجتمع في حالات، ومنها: حالة التباين بين الحكم الأوّلي والحكم الولائيّ، «كما لو اقتضت المصلحة العليا للإسلام أو النّظام الإسلاميّ تعطيل الحج، أو تهديم مسجد ما، ففي مثل هذا المورد يكون الحكم الأوّليّ عبارة عن وجوب الحج

---

[١] - انظر: الطباطبائي محمّد حسين، الشيعة، نصّ الحوار مع المستشرق كوربان، ص١٤٠.

[٢] - م.ن، ص١٤١.

[٣] - الطباطبائيّ، مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلاميّ، ص١١٢.

[٤] - انظر: الخميني، روح الله الموسوي، م.س، ص٧٤ وما بعدها؛ انظر: المنتظري، م.س، ج١، ص١١ وما بعدها.

أو حرمة تخريب المسجد، ومن جهة أخرى تقتضي المصلحة الحتميّة والضروريّة للإسلام منع الحج أو لزوم هدم المسجد...فهنا يبرز دور وليّ أمر المسلمين...في تقديم الحكم الأهمّ وتعطيل الحكم المهمّ مؤقّتًا»[١].

وثانيًا: تبدّل الحكم بتغيّر الموضوع الفقهيّ، مثل: تحوّل لعبة الشطرنج من آلة للقمار إلى نوع من الرياضة الفكريّة، «وعلى الرغم من أنّ رأي الإمام في هذا الجواب عن الاستفتاء مبنيّ على تغيير الموضوع، غير أنّه أثبت إمكان أن يؤثّر الزمان والمكان في تغير الموضوع»[٢]، وهذا شبيه بما في الفقه السنّيّ بتغير الحكم إذا تغيّرت الأسماء أو الأوصاف.

[١] - سعيد، ضيائي، الإمام الخمينيّ منهجه في الاجتهاد ومدرسته الفقهيّة، ص٢٣٣.

[٢] -م.ن، ص ٢٠٧-٢٠٨.

الخاتمة:

في ختام البحث نتعرّض لأهم النتائج، وهي كما يلي:

١- تمتاز الشريعة بمجموعة من السّمات الجوهريّة التي تجعلها صالحةً لكلّ عصر أو مجتمع، ولعلّ من أجود هذه السمات التوازن بين الثوابت والمتغيّرات.

٢- الثوابت حاملة لمعنى الحقائق الإسلاميّة القطعيّة، وقيم الإسلام الراسخة، وكلّيّات الشريعة وقوانينها التي لا تخضع للاجتهاد البشريّ. وتستمدّ وجودها من النّصوص المؤسّسة والإجماع الكلّيّ. ومن سماتها أنّها: لا تاريخيّة، متعالية، مطلقة، لا تقبل الاحتمالات التفسيريّة، لا يعتريها التحوّل أو التبدّل.

٣- ترتبط المتغيّرات بمفهوم المجتهد فيه، وتستمدّ وجودها مما سكت المشرّع عنه، وتعدّديّة المنظورات للنصوص الظنّيّة، ونظريّات الطوارئ، والسلطة التقديريّة لوليّ الأمر. ومجال الاشتغال يكون في مناطق الفراغ التشريعيّ، وما يُبنى على العوائد والمصالح الشرعيّة، ضمن ضوابط دقيقة.

٤- النصّ القرآنيّ نصّ إسلاميّ ثابت، يُشكّل وعي الجماعة الإسلاميّة، ومطلق يتجاوز الزمان وفوق المكان، وأحكامه مؤبّدة غير مقيّدة بواقع ثقافيّ أو بسياق معرفيّ، ومن ثوابته: الكلّيّات القرآنيّة والمقاصد الشرعيّة وأصول العقائد والعبادات وأمّهات الأخلاق، ولا مجال للمتغيّر في القرآن سوى مفهوم النسخ.

٥- تعدّ مباحث العقيدة الإسلاميّة من أضيق الحقول المعرفيّة الإسلاميّة في المتغيّرات الدينيّة بخلاف الفقه الإسلاميّ، وفي الفقه أحكام ثابتة، هي:

الأحكام المبنيّة على قواطع الأدلّة والإجماع الشرعيّ وقواعد الشريعة. وأحكام متغيّرة، وهي: الأحكام المستندة إلى العوائد البشريّة، والمصالح الشرعيّة، وسلطة ولاية الفقيه.

٦- المجتهدون الذين يملكون تقنيات الاجتهاد الشرعيّ، هم المؤهّلون شرعًا بالاشتغال في دائرة المتغيّرات الفقهيّة، وتبديل الأحكام الشرعيّة ضمن الشرائط المعتبرة شرعًا.

٧- المتغيّرات في المستوى الفقهيّ والكلاميّ والمعرفيّ تفتح المجال واسعًا لتقديم قراءاتٍ علميّة في النّصوص الإسلاميّة، وتعدّ عامل إثراءٍ في تجديد العلوم الإسلاميّة.

قائمة المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم

٢. ابن أبي العز، علي علي محمّد (ت٧٩٢هـ)، شرح العقيدة الطحّاويّة، تحقيق: محمّد بشير، ط٢، دمشق، مكتبة المؤيّد الطائف، مكتبة دار البيان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٣. ابن القيم الجوزية، سمش الدين محمد بن أبي بكر، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، عناية: محمّد عبد السلام، لا.ط، بيروت لبنان، دار الكتب العلميّة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٤. ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، لا.ط، بيروت، دار صادر، د.ت.

٥. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، تحقيق: زكريا عميرات، ط١، بيروت، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

٦. أكبريان، حسن عليّ، الثابت والمتغيّر في الأدلّة النصّيّة، دراسة في آليّات الاجتهاد الفقهيّ، ترجمة: زين العابدين شمس الدين، ط١، بيروت، مكتبة مؤمن قريش، ٢٠١٣م.

٧. الألباني، محمّد ناصر الدين، صحيح سنن ابن ماجة، ط١، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٨. البخاريّ، علاء الدين عبد العزيز أحمد، ت٧٣٠هـ، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لا.ط، لبنان، دار الكتاب العربيّ، د.ت.

٩. البيهقيّ، أحمد بن الحسين ت٤٥٨هـ، البعث والنشور، تحقيق: أبو عاصم الشوامي، ط١، السعوديّة، مكتبة دار الحجاز، ١٤٣٦هـ.

١٠. التفتازاني، سعد الدين مسعود، ت٧٩٢، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، لا.ط، بيروت لبنان، دار الكتب العلميّة، د.ت.

١١. الجلالي، محمد حسين الحسنيّ، دراسة حول الأصول الأربعمئة، لا.ط، طهران، سلسلة إحياء تراث أهل البيت عليهم السلام، مركز انتشارات الأعلمي بطهران، مطبعة الشمس طهران، ١٣٩٢هـ-١٣٥٣ش.

١٢. الحكيم، محمد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، تحقيق: وفي الشناوة، ط١، طهران، مركز الدراسات العلميّة، المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

١٣. الحلّيّ، الحسن بن علي بن المطهّر، تلخيص المرام في معرفة الأحكام، تحقيق: هادي الكبيسي، ط١، إيران، مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، قسم إحياء التراث الإسلاميّ، مطبعة مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٤٢١.

١٤. الحلّيّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قدم له: جعفر السبحاني،

مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٣٨٢ه.ش.

١٥. الحلّيّ، الحسن بن يوسف، مبادي الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عبد الحسين محمد، ط٢، بيروت لبنان، دار الأضواء، ١٤٠٦ه/ ١٩٨٦م.

١٦. الحلّيّ، الحسن بن يوسف، نهاية الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١، قم، مطبعة الوفاء، ١٤٣٥ه.

١٧. الحلّيّ، جمال الدين منصور بن المطهّر، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: السيّد محمّد حسن الكشميري، ط١، لندن، منشورات مؤسّسة الإمام علي عليه السلام، ١٤٢١ه/ ٢٠٠١م.

١٨. الحلّيّ، مقداد عبدالله السيوري (ت٨٢٦ه)، نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الإماميّة، تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، ط١، طهران، مكتبة آية الله العظمى المرعشي، ١٤٠٣ه.

١٩. الخميني، روح الله الموسوي، الحكومة الإسلاميّة، ط١، بيروت لبنان، دار الولاء للطباعة والنشر، ١٤٣٢ه/ ٢٠١١م.

٢٠. الدبّوسي، عبيد الله عمر، تقويم الأدلّة في أصول الفقه، قدم له وحققه: خليل محيي الدين، ط١، بيروت، منشورات محمّد علي، دار الكتب العلميّة، ١٤٢١ه/ ٢٠٠١م.

٢١. الدريني، فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلاميّ، ط٣، دمشق سوريا، بيروت لبنان، مؤسّسة الرسالة ناشرون، ١٤٣٤ه/ ٢٠١٣م.

٢٢. الدوخي، فلاح عبد المحسن، منطقة الفراغ التشريعيّ، دراسة مقارنة لأهمّ العناصر المرنة في الشريعة الإسلاميّة، ط٢، الناشر مركز المصطفى صلّى الله عليه وسلّم للترجمة والنشر، ١٤٣٧ه.

٢٣. الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ط٢، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٥/ ١٩٨٥م.

٢٤. السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى القرآن والسنة والعقل، بقلم: حسن العاملي، ط٧، قم، موسّسة الامام الصادق عليه السلام، ١٤٣٠.

٢٥. السمعاني، منصور محمد، قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق، عبد الله الحكمي، ط١، ١٤١٩ه/ ١٩٩٨م.

٢٦. السوسوة، عبد المجيد، فقه الموازنات في الشريعة الإسلاميّة، ط١، دبي الامارات، دار القلم، ١٤٢٥ه/ ٢٠٠٤م.

٢٧. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الاشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ط١، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ه/ ١٩٨٣م.

٢٨. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تحقيق:سليم الهلالي، ط١، السعودية، دار ابن عفان، ١٤١٢ه/ ١٩٩٢م.

٢٩. الشاطبي، ابراهيم بن موسى، الموافقات في اصول الشريعة، شرحه وخرج احاديثه: عبدالله دراز، ترجمه: محمد عبدالله، خرج اياته: عبد السلام محمد، ط١، بيروت، منشورات محمد علي، دار

الكتب العلمية، ١٤٢٥ه/ ٢٠٠٤م.

٣٠. الشافعي، محمد بن ادريس، الرسالة، اعداد ودراسة: محمد غنيم، اشراف عبد الصبور شاهين، ط١، القاهرة، الناشر مركز الاهرام للترجمة والنشر، ١٤٠٨ه/ -١٩٨٨م

٣١. الشريف الرضي، نهج البلاغة، جمعه شرحه: محمد عبده، ط١، بيروت، مؤسسة المعارف، ١٤١٠ه/ ١٩٩٠م.

٣٢. الشريف المرتضي، علي بن الحسين الموسوي، الذريعة إلى أصول الشريعة، تحقيق: اللجنة العلمية في مؤسسة جعفر الصادقعليه السلام، لا.ط، قم ايران نشر مؤسسة الامام الصادق، د.ت.

٣٣. الشيرازي، إبراهيم بن علي، المهذب في فروع فقه الشافعي، عناية زكريا عميرات، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦ه/ ١٩٩٥م.

٣٤. الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، ط١٤، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠١ه/ ١٩٨١م.

٣٥. الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، ط٢، ايران طهران، إصدار وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤٠٣ه.

٣٦. الصفار، حسن موسى، الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية، ط١، القطيف السعودية، ١٤٣٨ه/ ٢٠١٧م.

٣٧. الطباطبائي، محمد حسين، مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلامي، تعريب: خالد توفيق، ط١، مؤسّسة ام القري للتحقيق والنشر، ١٤١٥ه.

٣٨. الطوسي، محمد بن حسن، العدة في أصول الفقه، تحقيق، محمد رضا القمي، ط١، طبع على نفقة محمد تقي علاقبنديار، ١٤١٧ه.

٣٩. العاملي، مالك مصطفى، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، ط٢، بيروت لبنان، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٩ه/ ٢٠٠٨.

٤٠. العاملي، محمد بن الحسن، الفصول المهمّة في أصول الائمة، تحقيق: محمد القائيني، ط١، الناشر مؤسسة الامام رضاعليه السلام، ١٤١٨ه.

٤١. العلي، علي، الثابت والمتغير في المعرفة الدينية، ط١، بيروت لبنان، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٣٠ه/ ٢٠٠٩م.

٤٢. الغزالي، محمد بن محمد، الوجيز في فقه الامام الشافعي، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، ط١، بيروت لبنان، شركة دار الأرقم، ١٤١٨ه/ ١٩٩٧م.

٤٣. الفاروقي، اسماعيل راجي، التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، مدارات للابحاث والنشر، القاهرة مصر.

٤٤. الفهدوي، خالد، الفقه السياسي الإسلامي، ط٣، دمشق سوريا، دار الاوائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م.

٤٥. الفيومي، أحمد بن محمد ٧٧٠ه، المصباح المنير، مكتبة لبنان بيروت، ١٩٨٧.

٤٦. القرضاوي، يوسف، الأخلاق في الإسلام، ط١، قطر، القاهرة، مركز دراسات التشريع الاسلامي والاخلاق، دار المشرق، ٢٠١٧م.

٤٧. القرضاوي، يوسف، الفقه الإسلامي بين الاصالة والتجديد، ط٢، القاهرة –مصر، مكتبة وهبة، ١٤١٩ه/ ١٩٩٩م.

٤٨. القرضاوي، يوسف، فقه الأولويات، ط٢، مصر، الناشر مكتبة وهبة، ١٤١٦ه/ ١٩٩٦م

٤٩. الكرماني، محمد خان، الجامع لأحكام الشرائع، ط١، كرمان، مطبعة السعادة،كرمان، د.ت.

٥٠. الكليني، محمد بن يعقوب ت ٣٢٩ه، أصول الكافي، تحقيق: قسم احياء التراث، ط٣، قم، مركز بحوث دار الحديث، دار الحديث، د.ت.

٥١. المشكيني، الميرزا علي، اصطلاحات الاصول ومعظم ابحاثها، ط١، قم، الناشر دفتر نشر الهادي، مطبعة الهادي، د.ت.

٥٢. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط٤، مصر، مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٦ه/ ٢٠٠٥م.

٥٣. المعلم، محسن علي، العقائد من نهج البلاغة، لا.ط، بيروت لبنان، دار الهادي، ١٤٢٠ه/ ١٩٩٩م.

٥٤. المفيد، محمد بن محمد، أوائل المقالات، تحقيق: ابراهيم الانصاري، ط١، ايران، الناشر المؤتمر العالمي لالفية الشيخ مفيد، المطبعة مهر، ١٤١٣ه.

٥٥. المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة، لا.ط، لبنان، الدار الإسلاميّة للطباعة والنشر، د.ت.

٥٦. الميلاني، محمد الهادي، منهاج الأحكام من فتاوى مرجع الطائفة وفقيه العصر آية الله العظمى السيد الميلاني، ط٢، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، ١٣٩١ه.

٥٧. النراقي، أحمد بن مهدي، عوائد الأيام في بيان قواعد استنباط الأحكام، ط١، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٠ه/ ٢٠٠٠م.

٥٨. بهاء الدين، محمد حسين، زبدة الأصول مع حواشي المصنف عليها، علي جبار الكلباغي، ط١، قم، الناشر انتشارات دار البشير، المطبعة شريعت قم، ١٤٢٥ه.

٥٩. حيدر، علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، طبعة خاصة، الرياض السعودية، دار عالم الكتب، ١٤٢٣ه/ ٢٠٠٣م.

٦٠. سعد، حسين، الأصوليّة الإسلاميّة العربيّة المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، ط٢، بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.

٦١. شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الاسلامي، ط١، بيروت لبنان،

المؤسّسة الدولية للدراسات والنشر، ١٤١٩ه/ ١٩٩٩م.

٦٢. صليبيا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، لا.ط، بيروت لبنان، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ١٩٨٢م.

٦٣. عاشور، مجدي، الثابت والمتغير في فكر ابي اسحق الشاطبي، ط١، دبي الإمارات، دار البحوث للدراسات الإسلاميّة وإحياء التراث، ١٤٢٣ه/ ٢٠٠٢م.

٦٤. عبد المنعم، محمدود عبد الرحمن، معجم المصطلحات والالفاظ الفقهية، لا.ط، القاهرة مصر، دار الفضيلة، د.ت.

٦٥. عياض، أبو الفضل عياض بن موسي، شرح صحيح مسلم، تحقيق: يحيى اسماعيل، ط١، مصر، دار الوفاء، ١٤١٩ه/ ١٩٩٨م.

٦٦. فتح الله، أحمد، معجم ألفاظ الفقه الجعفري، ط١، الدمام السعودية، مطابع المدوخل، ١٤١٥/ ١٩٩٥م.

٦٧. فر، سعيد ضيائي، الامام الخميني منهجه في الاجتهاد ومدرسته الفقهية، ترجمة: رعد الحجاج، مراجعة: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، ط١، بيروت لبنان، ٢٠١٥م

٦٨. لجنة تأليف القواعد الفقهية والاصولية التابعة لمجمع فقه ال البيت(عليهم السلام)، كتاب قواعد اصول الفقه على مذهب الامامية، الناشر مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لاهل البيت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ه.

٦٩. محمد، رضا علي، مصادر الحكم الشرعي والقانون المدني، طبع على نفقة وزارة الاوقاف والشؤون الدينية، ط١، النجف العراق، مطبعة الاداب، ١٤٠٨ه / ١٩٨٨م.

٧٠. مطهري، مرتضى، الإسلام ومتطلبات العصر، تعريب: علي هاشم، مراجعة: محمود البستاني وناصر النجفي، ط١، ايران، الناشر: مجمع البحوث الإسلاميّة ايران، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية المقدسة، ١٤١١ه.

٧١. موريس، بوكاي، القرآن والتوراة والإنجيل والعلم، ط٢، مصر، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤م.

٧٢. مونسيما، جون كلوفر، كتاب الله يتجلى في عصر العلم، ترجمة: الدمرداش سرحان، مراجعة: محمد الافندي، لا.ط، بيروت لبنان، دار القلم، د.ت.

الفصل الثاني:
مبادئ العلوم الإسلاميّة وقضاياها

العلوم الإسلاميّة: مبادئها وتصنيفها

د. محمد الصادق بوعلاق [1]

مقدّمة

ابتكر العلماء المسلمون أصنافًا جديدةً من العلوم لم تكن معروفة قبلهم، ترجموا أصنافًا أخرى بعد دراستها بعمق، ثم طوّروا مضامينها، أضافوا على مسائلها وأعادوا إنتاجها بكيفيّة بعثت فيها روحًا جديدةً ورفعت من مستواها. كانت الحواضر الإسلاميّة من دمشق إلى الكوفة، من بغداد إلى القيروان، من قرطبة إلى القاهرة، ومن مراكش إلى نيسابور، كانت هي المراكز العلميّة الأكبر والأضخم والأثْرى في العالم من القرن السابع الم إلى نهاية القرن السادس عشر الم. كانت العلوم الإسلاميّة – في تلك الفترة الزمنيّة – هي الأهمّ والأشمل لشتّى أصناف العلوم بمسائلها العديدة وموضوعاتها المتعدّدة، كما كانت المكتبات الإسلاميّة هي الأضخم في العالم؛ حيث ذخرت بسيْل جرّار من المصنّفات والمؤلّفات في شتّى مجالات العلوم.

بناءً على هذه الحقائق التاريخيّة يمكننا طرح أربعة أسئلة:

- ما العلوم الإسلاميّة ؟

[1] دكتور مهندس وباحث في مجال الفكر الإسلاميّ، تونس.

- ما هي المبادئ التي قامت عليها العلوم الإسلاميّة؟
- ما هو دور الشيعة في تأسيس العلوم الإسلاميّة وازدهارها؟
- كيف وقع تصنيف العلوم الإسلاميّة؟

وعلم «تصنيف العلوم الإسلاميّة» يعدّ أحد أهمّ المباحث العلميّة التي تأسّست، ونمت، وتطوّرت، وازدهرت بشكل ملحوظ ضمن منظومة العلوم الإسلاميّة، حيث كان للمسلمين شرفُ السّبق في وضع أسس وقواعد هذا الصنف من العلم الذي لم يكن موجودًا قبلهم. أصبح «تصنيف العلوم الإسلاميّة» بعد فترةٍ وجيزةٍ من انطلاق الحركة العلميّة في المجتمع الإسلاميّ عِلمًا قائمًا بذاته له مبادئه، وأصوله، وأهدافه الخاصّة، بالإضافة إلى ممثّلين له من جميع المشارب العلميّة والفكريّة: فلاسفة، متكلّمون، فقهاء، مفسّرون، وورّاقون. تدفعنا أهمّيّة علم «تصنيف العلوم الإسلاميّة» إلى طرح أربعة أسئلة فرعيّة للوصول إلى نتائج تخدم موضوع الدراسة، وهي كالآتي:

- هل عرفت الحركة العلميّة الإسلاميّة، منذ تأسيس علم تصنيف علومها، وجهة واحدة في التصنيف أم وجهات عديدة؟
- ما هي خصائص كلّ وجهة تصنيفيّة؟
- ما هي النتائج المعرفيّة لعمليّة تصنيف العلوم الإسلاميّة؟
- ما الفرق بين المنهجيّة الإسلاميّة والمنهجيّة الغربيّة في تصنيف العلوم؟

نسعى في هذه الدراسة إلى تقديم إجابة عن كلّ هذه الأسئلة.

لمّا كانت أساسيّات القيام بأيّ دراسة علميّة تعتمد بالدرجة الأولى على المنهج المُتّبع، ولمّا كان الباحث هو الذي يتولّى تحديد هذا المنهج واختياره وفق ضوابط تخدم أهداف الدراسة وتساعد على الوصول إلى نتائجها المَرجُوّة، اعتمدنا في

هذه الدراسة على منهج تحليليّ قائم على دراسة وتحليل المصنّفات والمؤلّفات والدّراسات النظريّة لمبحث العلوم الإسلاميّة.

أوّلًا: الإطار المفاهيميّ والنظريّ

١) تعريف العلم

اختلف العلماء الأجلاء اختلافًا شديدًا في تعريف العلم وتصوّر ماهيّته، فتعدّدت التعريفات بتعدّد المشارب وتنوّع المدارس. حملت المدوّنة العلميّة الإسلاميّة في بطون أمّهات كتبها عشرات التعريفات للعلم، يترجم كلّ تعريف رؤية خاصّة بالمدرسة التي انبثق منها؛ ويدلّل مجموعها (التعريفات) على ثراء الحضارة الإسلاميّة. لا يمثّل جرْد مجموع التعريفات والتعمّق في دلالاتها ومعانيها هدفًا من أهداف هذه الدراسة، إلّا أنّ ذلك لا يمنعنا من تسليط الضّوء على أهمّ هذه التعريفات:

- يعرّف بعض المعتزلة العلم على أنّه «اعتقاد الشيء على ماهيّته»[١].

- يرى أبو بكر البلاذري العلم أنّه «معرفة المعلوم على ما هو به»[٢].

- يعرّف الفخر الرازي العلم بأنّه: «اعتقاد جازم مطابق لموجب إمّا ضرورة أو دليل»[٣]، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التعريف يُخرج التصوّر عن العلم لعدم اندراجه (التصوّر) في الاعتقاد مع أنّه علم، كما يُخرج أيضًا علم الحقّ تعالى؛ لأنّ الاعتقاد لا يُطلَق عليه، ولأنّه ليس بضرورة أو دليل.

- العلم هو «حصول صورة الشيء في العقل»[٤]، وهذا التعريف تبنّاه المحقّقون من الحكماء وبعض المتكلّمين. ما يجب لفت الانتباه إليه أنّ هذا التعريف يُدرِج

---

[١] راجع: حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون»، ص ٣.

[٢] م.ن.

[٣] م.ن.

[٤] راجع: حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، م.س، ج ١، ص ٣.

الظنّ، والجهل المركّب، والتقليد، والشكّ، والوهم، بما أنّها من الكلّيّات والجزئيّات الممكن انطباعها في الوجود الذهنيّ.

- العلم هو «صفة توجب لمحلّها تمييزًا بين المعاني لا يحتمل النقيض»[١]. وهذا التعريف اختاره جمهور كبير من المتكلّمين.

- يرى الآمدي العلم أنّه «حصول معنى في النفس حصولًا لا يتطرّق عليه في النفس احتمال كونه على غير الوجه الذي حصل فيه»[٢].

- يرى محمد السيالكوتي[٣] أنّ العلم «قد يُطلق على التصديق بالمسائل، وقد يُطلق على نفس المسائل، وقد يُطلق على المَلكة الحاصلة منها»[٤].

أمّا مصطفى بن عبد الله، الشهير بحاجي خليفة، فقد وسّع – بطريقة جامعة وأنيقة – دائرة تعريف العلم ليشمل أيضًا: المسائل، والتصديقات، والمبادئ، والمَلكة الحاصلة من تكرّر تلك التصديقات، والتهيّؤ التامّ. فقد أورد في كتابه الموسوعيّ «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» يقول: «..... والتحقيق أنّ المعنى الحقيقيّ للفظ العلم هو الإدراك، ولهذا المعنى متعلّق هو المعلوم، وله تابع في الحصول يكون وسيلة إليه في البقاء هو المَلَكة، فأطلق لفظ العلم على كلّ منها إمّا حقيقة عرفيّة أو اصطلاحيّة أو مجازًا مشهورًا، وقد يُطلق على مجموع المسائل والمبادئ التصوريّة والمبادئ التصديقيّة والموضوعات»[٥].

[١] راجع: حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، م.س، ج ١، ص ٣.

[٢] م.ن.

[٣] : عبد الحكيم بن شمس الدين محمد الهندي السيالكوتي البنجابي؛ توفى حوالي ١٠٦٧ هـ– ١٦٥٦ م. من أهل سيالكوت التابعة للاهور بالهند. فقيه حنفي، عالم بالتفسير والعقائد، صاحب مصنّفات عديدة أهمها: «الأعلام»، «معجم المفسّرين»، «خلاصة الأثر»، «حاشية الفوائد الضيائيّة»، «معجم المطبوعات»، «أبجد العلوم»، «هديّة العارفين» و«إيضاح المكنون».

[٤] انظر: التهانوي، محمّد علي، «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم»، ص ٣.

[٥] حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله الشهير، «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون»، م.س، ج ١، ص ٦.

٢) تعريف العلوم الإسلاميّة

أمّا تعريف العلوم الإسلاميّة أو العلوم الشرعيّة، فجاء في صيغ متنوّعة، منها:

أ- تعريف الحاجي خليفة في كشف الظنون:

قال في العلوم الإسلاميّة: «واعلم أنّ العلوم المتداولة في الأمصار على صنفين: صنف طبيعيّ للإنسان يهتدي إليه بفكره، وهي العلوم الحكميّة، وصنف نقليّ يأخذه عمّن وضعه، وهي كلّها مستندة إلى الخبر عن الوضع الشرعيّ، ولا مجال فيها للعقل إلّا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول......وأصناف هذه العلوم النقليّة كثيرة؛ لأنّ المكلّف يجب عليه أن يعلم أحكام الله سبحانه وتعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه»[١].

ب- تعريف التهانوي صاحب كشاف اصطلاحات الفنون:

العلوم الشرعيّة: «وتسمّى العلوم الدينيّة، وهي العلوم المدوّنة التي تذكر فيها الأحكام الشرعيّة العمليّة أو الاعتقاديّة وما يتعلّق بها تعلّقًا معتدًّا به»[٢].

وفي مورد آخر من المعجم قال: «الشَّرع بالفتح وسكون الراء المهملة لغة مشرَعَة الماء، هو مورد الشاربة والشريعة كذلك أيضًا. وشرعًا: ما شرّع الله تعالى لعباده من الأحكام التي جاء بها نبيّ من الأنبياء عليهم السلام سواء أكانت متعلقة بكيفيّة عمل وتسمّى فرعيّة وعمليّة، ودوّن لها علم الفقه، أو بكيفيّة الاعتقاد وتسمّى أصليّة واعتقاديّة ودوّن لها علم الكلام»[٣].

---

[١] حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله الشهير، «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون»، م.س، ج ١، ص ٦.

[٢] التهانوي، محمّد علي، «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم»، م.س، ج ١، ص ٢٨.

[٣] التهانوي، محمّد علي، م.س، ج ١، ص ١٠١٨.

ت-التعريف المدرسيّ:

العلوم الإسلاميّة هي العلوم التي يكون موضوعها النصّ الشرعيّ، وتدور مداره في جميع أنحاء البحث: تاريخًا وتدوينًا وقراءةً وحفظًا واستدلالًا واستنباطًا.....

٣) المبادئ العامّة

بالرغم من تعدّد أصناف العلوم الإسلاميّة، وتنوّع موضوعاتها، وتشعّب مسائلها، إلّا أنّها لا تشذّ في بنيتها الداخليّة عن بنية علوم الحضارات الإنسانيّة الأخرى، بمعنى أنّه على كلّ صنف من أصناف العلوم – إسلاميّة كانت أو منتمية إلى حضارات إنسانيّة أخرى – أن يشتمل على مبادئ عامّة تشترك فيها مع بقيّة أصناف العلوم الأخرى. تُعتبَر هذه المبادئ العامّة ممهّدات تعرّف بذلك العلم، تبسط موضوعه، وأقسامه، ومسائله، ومصادره، وتعطي صورةً عامّةً حوله حتى يكون الدارس له على إلمام به ولو بصيغة إجماليّة. لكلّ صنف من العلوم إذًا مبادئ عامّة تشكّل مقدّمة علميّة ضروريّة لفهمه ولتقريبه من الأذهان. أجمع العلماء الأعلام على أنّ هذه المبادئ عددها عشرة. لخّصها أبو زيد عبد الرحمان الصغير الخضري في كتابه «السلم المنورق في علم المنطق» في شكل أبيات شعريّة حيث نظم[١]:

إِنَّ مَبَادِي كُلِّ فَنّ عَشَرَة الحَدُّ وَالمَوْضُوعُ ثُمَّ الثَّمَرَة

وَفَضْلُهُ وَنِسْبَةٌ وَالوَاضِعْ وَالاسْمُ الاسْتِمْدَادُ حُكْمُ الشَّارِعْ

مَسَائِلُ وَالْبَعْضُ بِالبَعْضِ اكْتَفَى وَمَنْ دَرَى الجَمِيعَ حازَ الشَّرَفَا

أبيات شعريّة قليلة الكلمات، غزيرة المعاني، ومستوفية الدلالة. يكشف التأمّل

[١] الخضري، أبو زيد عبد الرحمان الصغير، «السلم المنورق في علم المنطق».

في مضمونها على أنّ:

– المقصود بالحدّ هو التعريف الجامع المانع والشافي لصنف العلم، تعريف يحدّد حدوده ويعيّن جميع أطره حتى يتميّز عن غيره من أصناف العلوم الأخرى تجنّبًا لكل لُبْسٍ على المتعلّم في التفريق بين هذا الصنف من العلم وأصناف العلوم الأخرى.

– المقصود بالموضوع هو تحديد ماهيّة المدروس بذكر الأبواب التي يطرقها هذا الصنف من العلوم، وهو شبيه بالتعريف لكنّه غيره.

– الثمرة هي الفائدة التي يعود بها هذا الصنف من العلوم على الدارس له، وكذلك على المجتمع.

– المقصود بالفضل هو الإشارة إلى مرتبة هذا الصنف من العلم بين أصناف العلوم الأخرى؛ ذلك أنّ العلوم درجات وتتفاضل فيما بينها في المقامات.

– فالمقصود بالنسبة علاقة هذا الصنف من العلم بأصناف العلوم الأخرى؛ لأنّ الكثير من العلوم تتداخل فيما بينها.

– الواضع، والاسم، إشارة إلى مبتكر هذا الصنف من العلوم، أو أوّل من ألف فيه مصنَّفًا.

– المقصود من الاستمداد هي المصادر التي يستقي منها الدارس لهذا الصنف من العلوم معلوماته.

– المقصود من الشارع هو واضع الحكم الشرعيّ في هذا الصنف من العلوم؛ والحكم الشرعيّ لا يخرج عن إحدى ثلاث: واجب، جائز ومحرّم. ليست كل أصناف العلوم واجبة شرعًا أو جائزة، بل منها ما هو محرّم تعلمه كالسحر مثلًا.

– المقصود من «مسائل» هو أبواب صنف العلم والأقسام والفروع التي يهتمّ بدراستها.

٤) الرؤوس الثمانية للعلم

ولديهم مصطلح آخر يتعلق بالمبادئ العامة للعلوم، وهو الرؤوس الثمانية، قال صاحب كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: «قالوا الواجب على من شرع في شرح كتاب ما أن يتعرّض في صدره لأشياء قبل الشروع في المقصود يسمّيها قدماء الحكماء الرؤوس الثمانية: أحدها الغرض من تدوين العلم أو تحصيله، أي الفائدة المترتّبة عليه لئلّا يكون تحصيله عبثًا في نظره. وثانيها: المنفعة، وهي ما يتشوّقه الكلّ طبعًا، وهي الفائدة المعتدّ بها ليتحمّل المشقّة في تحصيله، ولا يعرض له فتور في طلبه، فيكون عبثًا عرفًا،....وذكر المنفعة إنّما يجب إن وجدت لهذا العلم منفعة ومصلحة سوى الغرض الباعث، وإلاّ فلا.

وبالجملة، فالمنفعة قد تكون بعينها الغرض الباعث.

وثالثها: السّمة، وهي عنوان الكتاب، ليكون عند الناظر إجمال ما يفصّله الغرض،.....(وقيل) السّـمة عنوان العلم، وكأنّ المراد منه تعريف العلم برسمه أو ببيان خاصّيّة من خواصه ليحصل للطالب علم إجماليّ بمسائله ويكون له بصيرة في طلبه،....

ورابعها: المؤلّف، وهو مصنّف الكتاب ليركن قلب المتعلّم إليه في قول كلامه والاعتماد عليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنّفين. وأما المحقّقون، فيعرفون الرجال بالحقّ لا الحقّ بالرجال، ولنعم ما قيل: لا تنظر إلى من قال، وانظر إلى ما قال.

وخامسها: أنّه من أيّ علم هو، أي من اليقينيّات أو الظنّيّات، من النظريّات أو العمليّات، من الشرعيّات أو غيرها، ليطلب من المتعلّم ما تليق به المسائل المطلوبة.

وسادسها: أنّه من أيّ مرتبة هو، أي بيان مرتبته فيما بين العلوم، إمّا باعتبار عموم موضوعه أو خصوصه، أو باعتبار توقّفه على علم آخر، أو عدم توقّفه عليه، أو باعتبار الأهمّيّة أو الشرف، لتقدّم تحصيله على ما يجب، أو يستحسن تقديمه عليه، ويؤخّر تحصيله عمّا يجب أو يستحسن تأخيره عنه.

وسابعها: القسمة، وهي بيان أجزاء العلوم وأبوابها ليطلب الطالب في كلّ باب منها ما يتعلّق به، ولا يضيع وقته في تحصيل مطالب لا تتعلّق به....

وثامنها: الأنحاء التعليميّة، وهي أنحاء مستحسنة في طرق التعليم أحدها التقسيم....وثانيها التحليل...»[١].

٥) المبادئ التصوريّة والمبادئ التصديقيّة

يُعرّف الشيخ نصير الدين الطوسي، رضوان الله تعالى عليه، مبادئ العلوم في شرحه لكتاب «الإشارات والتنبيهات» للشيخ الرئيس ابن سينا، فيقول: «المبادئ هي الأشياء التي يُبنى العلم عليها، وهي إمّا تصوّرات وإمّا تصديقات»[٢]. في الإطار نفسه، يُعرّف مصطفى بن عبد الله، الشهير بحاجي خليفة، مبادئ العلوم على أنّها: «المعلومات المستعملة في العلوم لبناء مطالبها المكتسبة عليها، وهي إمّا تصوريّة بحدود موضوعه وحدود أجزائه وجزئيّاته ومحمولاته، إذ لا بدّ من تصوّر هذه الأمور بالحدّ المشهور؛ وإمّا تصديقيّة وهي القضايا المتألّفة عنها قياساتها» [٣]. يُبنى العلم إذًا على مبادئ تصوّريّة وأخرى تصديقيّة:

● **المبادئ التصوّريّة** لكلّ صنف من أصناف العلوم، هي المباحث التي تتصدّى لبيان حدود موضوعات مسائل ذلك الصنف من العلوم وأجزائها، ومتعلّقاتها، وأعراضها الذاتيّة، وحدود المحمولات، وأجزائها، وأعراضها، وكلّ ما له علاقة بتصوّرها أيضًا.

يندرج في المبادئ التصوّريّة إذًا جميع ما يُفيد تصوّر موضوعات العلم وموضوعات مسائله، وكلّ ما يفيد التصديق بوجود الموضوع أو بموضوعيّته، وكافة المصطلحات الأصليّة والفرعيّة والثانويّة التي تتعلّق بموضوع العلم، أو

[١] التهانوي، محمّد علي، م.س، ج ١، ص ١٥.

[٢] ابن سينا، الحُسَيْنْ بن عَبد الله بن الحسَنَ بن عَلِيْ، «الإشارات والتنبيهات – القسم الأوّل في المنطق –.

[٣] حاجي خليفة، م.س، ج١، ص ٩.

بموضوع مسائله، أو بأعراضها الذاتيّة أو أعراض أعراضها. إذا أخذنا «علم الأصول»، كمثال على علم من العلوم الإسلاميّة، فإنّ من مصاديق المبادئ التصوّريّة فيه مثلًا: مباحث «المعنى الحرفيّ»، «الخبر والإنشاء» و«الحقيقة والمجاز».

•**المبادئ التصديقيّة** من كلّ صنف من أصناف العلوم هي القضايا البيّنة بنفسها غير المحتاجة إلى برهان ودليل، أو القضايا الثابتة والمُبرهَن عليها في صنف سابق من أصناف العلوم ويعتمد عليها الصنف اللاحق كمقدّمات لأقيسته؛ بقصد الوصول بواسطتها إلى النتيجة التي يريد الوصول إليها. هي إذًا مبادئ يتمّ إثبات حقّانيّتها في صنف سابق من أصناف العلوم، ويتلقّاها الصنف اللّاحق كأصل موضوعيّ يعتمد عليه. كمثال على القضايا الثابتة المُبرهَن عليها من علم سابق، نسوق من علم الفقه «حجّيّة خبر الثقة»؛ حيث تُعتبَر «حجّيّة خبر الثقة» من مسائل علم الرجال لا من مسائل علم الفقه، ويتولّى علم الرجال البرهنة على المسألة، ثمّ يتولّى علم الفقه الاعتماد عليها كمقدّمة للوصول إلى نتيجة فقهيّة، فهي إذًا من المبادئ التصديقيّة لعلم الفقه.

ثانيًا: دور الشيعة في تأسيس العلوم الإسلاميّة وازدهارها

أُثِر عن الرسول الأكرمﷺ أنّه قال: «**أنا مدينة العلم وعليّ بابها، فمن أراد العلم فليأت الباب**»[١]. مثَل العلم المحمّديّ الأصيل كمثَل مدينة فسيحة الأرجاء، مترامية الأطراف، عالية الأسوار ليس لها سوى باب واحد. هذا الباب

---

[١]: الحديث النبويّ الشريف مرويّ بألفاظ متشابهة تؤدّي إلى المعنى نفسه. الحديث متواتر في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، أمّا في المدرسة السنّيّة فرواه العديد من الأعلام منهم:

- ابن كثير في «البداية والنهاية» ج ١١، ص ٩٦؛
- المزّي «تهذيب الكمال في أسماء الرجال»، ج ١٨، ص ٧٦ – ٧٧؛
- الطبرانيّ «المعجم الكبير»، ج ١١، ص ٦٥؛
- السيوطيّ «الجامع الصغير وزيادته»، ج ١، ص ٣٢٤٧؛
- ابن عبد البر «الاستيعاب في معرفة الأصحاب»، ج ٣، ص ١١٠٢؛
- المناوي «فيض القدير شرح الجامع الصغير»، ج ٣، ص ٤٦؛

وغيرهم كثير

الوحيد الذي من قِبَله تؤتى العلوم النبويّة الشريفة، هو أمير المؤمنين الإمام عليّ بن أبي طالب الذي زقّه رسول الله ﷺ جميع علومه ومعارفه زقًّا، حتى قال في شأنه: «**لمّا صرت بين يدي ربّي كلمني وناجاني، فما علمت شيئًا إلا علّمته عليًا، فهو باب علمي**»[١]. نعم، لا تُؤتى العلوم النبويّة الشريفة إلاّ من قِبَل الإمام علّي بن أبي طالب عليه السلام الذي نهل من مشكاة النبوّة جميع العلوم ظاهرها وباطنها، عامّها وخاصّها، خلاصتها وخاصّة خلاصة خاصّتها، حتى قال عليه السلام: «**علّمني رسول الله ألف باب من العلم، يفتح كلّ باب ألف باب**»[٢].

علوم كثيرة لا يمكن لعقولنا القاصرة إحصاء كثرتها ولا حصر عددها. كلّ العلوم بتفريعاتها العديدة، وجميع المعارف بتشعّباتها الدقيقة، وجلّ الحقائق برقائقها الثمينة تنحدر من مصدر واحد هو أمير المؤمنين الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام. إنّ «الدارس لفكر الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، والمستوعب لدلالات خطبه، والمفكّك لرموز مقالاته، يتّضح له جليًّا أنّها تحمل في طيّاتها أصول المعارف، وحقائق العلوم، وكنه الأشياء. لقد كانت كلماته عليه السلام رائعة العبارة، غزيرة المادّة، عميقة المعنى، مستوفاة الدلالة، حسنة الأسلوب، ما تطرّقت لشيء إلّا وضعته في موضعه، وما طرحت فكرة إلّا استوفت جوانبها وألّمت بكلّيّاتها وجزئيّاتها..... كلمات يجد فيها رجل الدين عقيدة وفضيلة، والفيلسوف حكمة ومنهجًا، والمتكلّم فكرًا ومنطقًا، والمتصوّف ورعًا وزهدًا، والأديب أسلوبًا ومضمونًا، والمؤرّخ أحداثًا

---

[١] أخرجه أحمد بن المغازلي في «المناب» بسنده عن أبي الصباح عن ابن عباس، ص ٥٠، حديث ٧٣. أورده كثير من الأعلام في مصنّفاتهم منهم:
- القندوري سليمان بن إبراهيم «ينابيع المودّة لذوي القربى»، ج ١، ص ٢١٤؛
- البحرانيّ «غاية المرام وحجّة الخصام في تعيين الإمام من طريق الخاصّ والعام»، ج ٧، ص ٢٤١؛
- السيّد حامد حسين اللكهنوي، الميلاني «نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار للعلم»، ج ٢٥، ص ٣٥٠
- الإحسائيّ «نهج المحجّة في إثبات إمامة الاثنا عشر عليهم السلام»، ص ٣٢٨

[٢] الحديث مستفيض وموجود في المدونة الحديثيّة لجميع المدارس الإسلاميّة، أخرجه ابن حبّان في المجروحين، ابن عدي في الكامل، ابن عساكر في تاريخه وابن الجوزي في العلل المتناهية وغيرهم كثير.

وأخبارًا....»[١]. تعود جميع العلوم الإسلاميّة إذًا -بشكل كلّيّ أو جزئيّ- إلى كتاب الله الكريم، وسنّة الرسول الطاهر الأمين وإلى عبقريّة الإمام عليّ والأئمّة الأطهار عليهم جميعًا السلام من بعده الذين أخذوا عنه المشعل، ليواصلوا الرسالة النبيلة المتمثّلة في هداية الأمّة وإراءة الطريق لها، امتثالًا لقول الحقّ تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ**﴾ (الرعد:٧). تمثّل كلمات أمير المؤمنين والأئمّة الأطهار من ولده عليهم السلام أصولًا معرفيّةً وقواعد كلّيّة وأنوارًا تكشف في كلّ خطوة عن اللآلئ داخل أصدافها، وتشكّل المرجعيّة التي يجب أن ينطلق منها كلّ عالم في تفريع ما أصّلوا له، امتثالًا لقول الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام: **علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع**[٢]، تفريعًا ينسجم مع القواعد الكلّيّة والأصول المعرفيّة التي أصّلوا لها.

مع أنّ تراث الإمام عليّ والأئمّة الأطهار من ولده عليهم السلام مِلكٌ لجميع المسلمين، بمدارسهم المختلفة ومشاربهم المتنوّعة، بل مِلك لجميع البشريّة، إلّا أنّ الذين التزموا بتعاليم ذلك التراث واستمسكوا بعروة أصوله ثلّة قليلة من تلامذة مدرسة أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم، ساروا على نهجهم في سبر العلوم الإسلاميّة ونشرها وتطويرها وازدهارها، منتهلين من صفاء علومهم وروائع طرحهم وأصالة معارفهم، فأبدعوا على مدى قرون أنفسَ المصنّفات وأروعها، وخلّفوا تراثًا عظيمًا خالدًا، وساهموا مساهمةً فعّالةً في تأسيس تلك العلوم وإرساء قواعدها المتينة ثمّ في تطويرها ونشرها. لم يُساهم في تأسيس العلوم الإسلاميّة خليفة ولا سلطان، بل أسّس لها أفذاذ مسلمون – مثّل المنتسبون لمدرسة أهل البيت عليهم السلام أغلبيّتهم – ظلّوا محتفظين بعقيدة نقيّة خالصة، ومتمسّكين بتعاليم أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وبرسالة محرّرة، على الرغم من العوائق والمحن التي فرضتها أجهزة النظم المتتالية.

---

[١] بوعلاق، محمّد الصادق، «الحضارة الإسلاميّة من سقوط صرحها إلى أفول نجمها»، ص٤٨.

[٢] رواه أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن الإمام علّي بن موسى الرضا عليه السلام، وذكره: الحرّ العاملّي «وسائل الشيعة»، ج١٨، ص ٤١ ؛ ص ٥٢؛ ج٢٧، ص ٦٢. الحديث الشريف مماثل لحديث آخر عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام يقول فيه: إنّما علينا أن نلقي عليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا» (المصدر نفسه).

عرف الرجوع إلى أئمّة أهل البيت عليهم السلام فتراتٍ من الانقباض والانكماش، وأخرى من الانبساط والاتّساع. وخلال فترة الاضطهاد الأمويّ، قلّ رجوع الناس إلى الأئمّة عليهم السلام خوفًا من بطش السلطان وأجهزته، لكن في حياة الإمام جعفر الصادق عليه السلام، الذي تزامن مع انهيار النظام الأمويّ وبداية تأسيس النظام العباسيّ، حيث انصرف كلّ منهما إلى علاج مشاكله، قلّت قبضة السلطة على الرعيّة وضعفت الرقابة المفروضة عليه وعلى شيعته، فتهيّأت للإمام عليه السلام الفرصة لنشر بعض علومه ومعارف آبائه عليهم السلام. أسّس سلام الله تعالى عليه صرح جامعة علميّة عظيمة، أمّها علماء ورواد ورواة أخذوا عنه شتّى المعارف والعلوم الإسلاميّة، حتى أُحصِي عدد العلماء والروّاة الذين أخذوا عنه عليه السلام فكانوا أكثر من أربعة آلاف – لسان حال كلّ منهم حدّثني جعفر بن محمّد – منهم بعض أعلام المذاهب الإسلاميّة الأخرى. جلس تحت منبره أبو حنيفة النعمان – صاحب المذهب الحنفيّ – وأُثِر عنه قول: «لولا السنتان لهلك النعمان»، كما جلس تحت منبره أيضًا مالك بن أنس – صاحب المذهب المالكيّ– حتى أُثِر عنه قول: «ما رأت عين ولا سمعت أذن ولا خطر على قلب بشر أفضل من جعفر الصادق»[١]. اِلتفّ المنتسبون لمدرسة أهل البيت عليهم السلام حول أئمّتهم الأطهار عليهم السلام ليتخرّج من أولئك التلاميذ علماء بارزون، وأعلام أجلّاء، في شتّى المجالات العلميّة ساهموا مساهمةً فعّالةً في تأسيس العلوم الإسلاميّة وترسيخها، وتطويرها ونشرها.

ليس للمنصف أن يبخس حقّ طائفةٍ لصالح أخرى، أو أن ينحاز لمذهب على حساب آخر، أو أن يميل إلى مدرسة على حساب مدارس أخرى، لكن لمّا كان الهدف في هذا الموضع من هذه الدراسة هو التعرّف على دور الشيعة في تأسيس العلوم الإسلاميّة وما قدّموه في سبيل إرساء صرح تلك العلوم وتطويرها، نكتفي بذكر ما

---

[١] راجع مثلاً:
- المجلسيّ، محمّد باقر، «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار»، ج ٤٧، ص ٨٢.
- ابن شهر آشوب، محمّد بن علي المازندراني السروي، «مناقب آل أبي طالب»، ج ٣، ص ٣٧٢.

قدّمه المنتسبون لمدرسة أهل البيت عليهم السلام دون غيرهم من المنتسبين للمدارس الأخرى. ولّما كان الهدف هو التعرّف على رجال تأسيس العلوم من الشيعة، نكتفي كذلك بذكر ثلّة من قدماء الشيعة، الروّاد المؤسّسين الأوائل لشتى العلوم، الذين برزوا ما بين القرنين الثاني والرابع للهجرة. ولّما كانت أعداد أولئك الروّاد الأوائل كثيرة جدًّا – يخرجنا إحصاؤهم الكامل عن هدف ومحدوديّة هذه الدراسة – نكتفي أيضًا بذكر عَلَميْن من كلّ صنف من العلوم. يمكن لمن يريد الاستفاضة والزيادة أن يرجع إلى آثار أعلام أجلّاء أفردوا مصنّفات ثمينة لإدراك هذا الهدف. فيمكن الرجوع مثلًا إلى:

- محمّد بن عمر بن عبد العزيز المعروف بـ « الكشّي »[١] (٢٣٩ – ٣٥٠ هـ / ٨٥٤ – ٩٦١م) وكتابه «رجال الكشّي»[٢]، الذي خصّص فيه بابًا للمحدّثين المتقدّمين من الشيعة؛

- أحمد بن العباس النجاشي (٣٧٢– ٤٥٠ هـ/ ٩٨٢–١٠٥٨م) في مصنّفه «رجال النجاشي»[٣]، الذي قدّم فيه فهرسًا لأسماء مصنّفي الشيعة –إلى زمانه– وأورد فيه أسماء المصنّفين حسب الأحرف الهجائيّة.

- المحقّق السيّد حسين البروجرديّ (١٢٩٢ – ١٣٨٠ هـ/ ١٨٧٥ – ١٩٦٠م) في الموسوعة التي أشرف عليها: «جامع أحاديث الشيعة»[٤]، والتي ضمّت واحدًا وثلاثين (٣١) مجلدًا، أخرج فيها رجال الشيعة من عصر الصحابة إلى زمانه؛

- الشيخ جعفر السبحاني في موسوعته «بحوث في الملل والنحل – دراسة موضوعيّة مقارنة للمذاهب الإسلاميّة»[٥]، ذات ثمانية مجلّدات، والتي

---

[١] نسبة إلى منطقة «كش» القريبة من سمرقند.

[٢] الكشّيّ، أبو عمرو محمّد بن عمر بن عبد العزيز، «رجال الكشّيّ».

[٣] النجاشّي، أحمد بن علّي بن أحمد بن العباس، «رجال النجاشّي».

[٤] البرجرديّ، السيّد حسين الطباطبائيّ، «جامع أحاديث الشيعة».

[٥] السبحاني، جعفر، «بحوث في الملل والنحل – دراسة موضوعيّة مقارنة للمذاهب الإسلاميّة».

خصّص المجلد السادس منها (وتحديدًا في الفصل الثاني عشر) حول الحديث عن دور الشيعة في بناء الحضارة الإسلاميّة وازدهار العلوم، ذاكرًا أعدادًا كبيرةً من علماء الشيعة الذين ساهموا في تأسيس العلوم الإسلاميّة وتطويرها.

١- علوم اللّغة العربيّة

هي علوم مهمّتها الرئيسيّة إصلاح اللسان واجتناب الخلل من كلام العرب لفظًا وكتابة. تنقسم إلى اثني عشر قسمًا، أهمّها: علم النحو، علم الصرف، علم العروض، علم القوافي، علم البلاغة، علم المعاني، علم الدلالة، علم البيان، علم البديع، وعلم الإملاء. في بداية الأمر، كانت جميع علوم اللغة العربيّة مندمجة في بعضها دون أدنى تمييز. أوّل ابتكار كان لعلم النحو بهدْيٍ من الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام الذي ألقى إلى أبي الأسود الدؤليّ صحيفة تتضمّن أصول النحو، وقال له: «أنحُ نحو هذه»، لهذا سمّي النحو نحوًا»[١]. بعد علم النحو، وقع تدريجيًّا ابتكار بقيّة علوم اللغة العربيّة. كان المنتسبون إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام روّادًا وسبّاقين لتأسيس هذه العلوم الشريفة ووضع قواعدها، التي تُعدّ مفتاحًا لدراسة علم القرآن الكريم. وقد أجمع المؤرّخون واللغويّون على أنّ أهمّ الروّاد السابقين الأوائل هم:

أ- أبو الأسود الدؤلي (١٦ قبل الهجرة - ٦٩ هـ/ ٦٠٣ - ٦٨٨م)

من سادات التابعين وأعيانهم، شيعيّ المذهب، ومن أصحاب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، شهد معه صفين، ثمّ أقام في البصرة إلى أن توفّاه الله فيها سنة ٦٩ للهجرة. وصفه الذهبيّ في كتابه «سير أعلام النبلاء» بقوله: «كان من وجوه شيعة عليّ، ومن أكملهم عقلًا ورأيًا، وكان معدودًا في الفقهاء والشعراء، والمحدّثين، والأشراف، والفرسان، والأمراء، والدهاة، والنحاة، وحاضري

[١] السبحاني، جعفر، «بحوث في الملل والنحل - دراسة موضوعيّة مقارنة للمذاهب الإسلاميّة»، ج ٦، ص ٥٣٢.

الجواب، والشيعة والبخلاء والصُلع الأشراف»[١]. أجمع المؤرّخون واللغويّون على أنّه أوّل من وضع علم النحو، وأرسى قواعده بهدْيٍ من الإمام عليّ عليه السلام؛ حيث فرّع – أبو الأسود – ما أصّله له، وضبط وتوسّع فيما أشار عليه به بتمييز الاسم من الفعل، والمنصوب من المرفوع، ووضع باب الفاعل، والمفعول، والمضاف، وحرف الرفع والنصب والجرّ والجزم، بعلامات يُطلق عليها الإعراب. أضحى ما دوّنه مصدرًا لعلم يُطلق عليه «النحو»، ألهم به كلّ من جاء بعده. من الأعمال الجليلة لأبي الأسود الدؤلي أنّه شكّل أحرف المصحف الشريف على الاصطلاح القديم، بوضع النقاط على الحروف، وكان ذلك بأمر من الإمام عليّ عليه السلام.

ب-الخليل بن أحمد الفراهيديّ (١٠٠ – ١٧٠ هـ)

جهبذ من جهابذة الأمّة، وعملاق من عمالقتها، وعالم موسوعيّ من علمائها، ولد وعاش وتوفّي في البصرة؛ كان من شيعة الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ألّف كتابًا في الإمامة أورده محمّد بن جعفر المراغي في كتابه «مختار الأخبار»[٢]. ذكره العلاّمة الحلّيّ في كتابه «الخلاصة»، حيث قال: «كان الخليل بن أحمد أفضل الناس في الأدب وقوله حجّة فيه، واخترع علم العروض وفضله أشهر من أن يُذكر وكان إماميّ المذهب»[٣]. من الأعمال الجليلة للخليل الفراهيدي أنّه:

- بسط علم النحو، ونقّحه، ووسّع معانيه، وأوضح الحجاج فيه حتى اكتملت المنظومة المعرفيّة للنحو وبلغت أقصى حدودها.
- أوّل من استخرج علم العروض ووضع له أسس علمٍ مستقلّ قائم بذاته، وحصر أقسامه في خمس دوائر يستخرج منها خمسة عشر بحرًا.

---

[١] الذهبيّ، شمس الدين محمّد بن أحمد بن عثمان: «سير أعلام النبلاء ومن أدرك زمان النبوّة»، تحقيق: أبو عبيدة أسامة بن محمّد الجمال.

[٢] النجاشّي، «رجال النجاشّي»، م.س؛ الذهبيّ، م.س، ص ٥٣٨.

[٣] الحلّيّ، الحسن بن يوسف بن علّي بن محمّد بن مُطهّر، «خلاصة الأقوال في معرفة الرجال»، القسم الأول ٦٧.

- من الأوائل الذين ضبطوا اللغة العربيّة، ودوّنوها، ورتّبوا ألفاظها في حروف المعجم.
- أوّل من قدّم قاموسًا للغة العربيّة، يُعرَف بقاموس «العين»، جمع فيه ما كان معروفًا في أيّامه من ألفاظ اللّغة وقواعدها وأحكامها.
- قدّم نظام علامات التشكيل في النصّ العربيّ، فأحدث بذلك ثورةً عظيمةً دفعت باللّغة العربيّة أشواطًا نحو الأمام.

تتلمذ على يديه العديد من العلماء الذين أصبحوا أصحاب شأن عظيم في اللغة العربيّة، نخصّ بالذكر منهم: سيبويه، الليث بن مظفّر الكنانيّ، الأصمعيّ والكسائيّ.

٢- علم التفسير

قام العلماء الأجلّاء المنتسبون إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام في كلّ قرن بتأليف عشرات التفاسير للقرآن الكريم وفق أساليب مختلفة: التفسير بالأثر، التفسير الترتيبيّ، التفسير الموضوعيّ، غريب القرآن، مجاز القرآن..... ولعلّ أوّل من ألّف تفسيرًا في غريب القرآن هو أبان بن تغلب بن رباح البكريّ (توفّي ١٤١ هـ – ٧٥٨ م)؛ شيعيّ معروف، عاش بالكوفة وعاصر الأئمّة عليّ زين العابدين عليه السلام، ومحمّد الباقر عليه السلام، وجعفر الصادق عليه السلام، وتوفّي زمن الإمام الصادق سلام الله تعالى عليه. نصّ كثيرٌ من الأعلام على وثاقته، منهم الذهبيّ في ميزان الاعتدال، حيث قال: «أبان بن تغلب الكوفيّ شيعيّ جلد، لكنّه صدوق، فلنا صدقه وعليه بدعته»[١].

تلا أبان بن تغلب في تفسير القرآن الكريم محمّد بن سائب الكلبيّ (٥٥ – ١٤٦هـ / ٦٧٥ – ٧٦٣م، من أصحاب وتلامذة الإمام جعفر الصادق عليه السلام؛

---

[١] الذهبيّ، محمّد بن أحمد بن عثمان: «ميزان الاعتدال»، ج ١، ص ٥.

حيث ألّف تفسيرًا يُعرف بـ «تفسير الكلبيّ». شهد جدّه بِشر وأبيه السائب وأعمامه عبيد وعبد الرحمان واقعتيْ الجمل وصفين مع الإمام عليّ بن أبي طالب‌عليه‌السلام. ثار محمّد بن السائب على الأمويّين مع عبد الرحمان بن الأشعث سنة ٨٢ للهجرة، وشهد وقعة «دير الجماجم» سنة ٨٣ هـ، ثمّ عكف على الدّراسات القرآنيّة والإخباريّة، فصار مرجعًا في التفسير والأنساب[١]. قال فيه الطبريّ: «وكان محمّد بن السائب عالمًا بالتفسير والأنساب وأحاديث العرب. تتلمذ وتخرّج على يديه كثير من الأعلام منهم: سفيان الثوري، أبو حنيفة النعمان، أبو بكر عياش، وعبد الوهاب عطاء.

في مجمل حديثنا عن الروّاد الأوائل من المفسّرين الشيعة، نخصّ بالذكر أنّه أوّل من قدّم تفسيرًا في «مجاز القرآن» يحيى بن زياد الكوفي الملقّب بالفرّاء (١٤٤ – ٢٠٧هـ/ ٧٦١ – ٨٢٢م) في كتابه «معاني القرآن». لُقِب بالفرّاء؛ لأنّه كان يفري الكلام، أي يصلحه. أخذ علوم اللغة عن أبي الحسن الكسائيّ، فأصبح أعلم الكوفيّين بالنحو واللغة في زمانه. جمع في تفسيره الأصول النحويّة، وعمل فيه على إعراب القرآن الكريم وتفسيره وذكر اللغات والقراءات الإعرابيّة المستندة إلى كلام العرب.

وقدّم الشيخ جعفر السبحاني في المقدّمة التي افتتح بها كتاب «تفسير البيان» للشيخ الطوسي فهرسًا موجزًا لأسماء مشاهير المفسّرين من أعلام الشيعة طوال أربعة عشر (١٤) قرنًا، فأحصى مئة واثنين وعشرين (١٢٢) مفسّرًا.

[١] راجع: ar.m.wikipedia.org

٣- علم الحديث

بالرغم من منع تدوين الحديث النبويّ الشريف منذ عصر الخليفة الثاني بالخصوص إلى أواسط القرن الثاني للهجرة[١] واعتبار ذلك جريمة لا تغتفر، إلاّ أنّ المنتسبين لمدرسة أهل البيتعليهم السلام لم يقيموا لمنع الخلفاء وزنًا، بل سبقوا الجميع في تدوين الحديث الشريف. فقد فتح باب التدوين لفيف من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، على رأسهم أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبعليه السلام، وبعض التابعين وتابعي التابعين من المنتسبين إلى مدرسة أهل البيتعليهم السلام. وقاموا بعملية التدوين إلى عصر الغيبة الكبرى. تكفّلت معاجم الرجال القديمة والحديثة بإحصائهم إحصاءً دقيقًا وبذكر مؤلّفاتهم. لمّا كانت عمليّة الإحصاء الدقيق تخرجنا عن إطار محدوديّة هذه الدراسة، نكتفي بإيراد عرض شديد الاختصار لمحدِّثي الشيعة الأوائل – حتى بداية القرن الثاني للهجرة، أي عصر الإمام محمّد الباقرعليه السلام – لأنّهم المؤسّسون الأوائل للمدوّنة الحديثيّة المتعارفة والمتداولة بيننا، والملهمون لكلّ من جاء بعدهم. نورد ذلك في شكل رسم بيانيّ على شكل طبقات[٢]:

---

[١] تُعتبرَ عمليّة بداية تدوين الحديث النبويّ الشريف سنة ١٤٣ هـ في عصر أبي جعفر المنصور العباسيّ

[٢] راجع كذلك: السبحاني، جعفر، «بحوث في الملل والنحل – دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية»، م.س، ج٦، ص ٥٣٢.



الشكل (١): المحدّثون الأوائل من مدرسة أهل البيت عليهم السلام حتى بداية القرن الثاني للهجرة

٤- علم الكلام

يُعتبَر علم الكلام فرعًا من العلوم الإسلاميّة، يهدف إلى بيان العقائد الإسلاميّة وتفسيرها، فضلًا عن إثبات حقّانيّة المعارف الإسلاميّة، نَمَا هذا العلم في القرنين الثاني والثالث للهجرة. كانت كلمات أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام وخطبه ورسائله وحِكمه المنبع الأصيل الذي انطلق منه علم الكلام. جاء أئمّة أهل البيت عليهم السلام من بعده، فقاموا أنفسهم بإعداد وتربية بعض المتكلّمين الأوائل وعلّموهم الطرق الصحيحة في الفهم والتنظير والمناظرات الكلاميّة، حتى تربّى في مدرستهم عمالقة علم الكلام من عصر الإمام السجّاد إلى عصر الإمام الحسن العسكري عليهما السلام؛ وبذلك برزت ثلّة من المتكلّمين بلغوا منزلةً رفيعةً في هذا المجال، أدّوا دورًا مؤثّرًا وعظيمًا في تأسيس هذا العلم وإرساء قواعده على أصول سليمة، كما تركوا تأثيرًا كبيرًا على متكلّمي سائر المذاهب الإسلاميّة الأخرى، لا سيما في موضوعات حسّاسة ورئيسيّة، مثل: التوحيد، النبوّة، والعدل. وفيما يلي نخصّ بالذّكر بعض كبار الرعيل الأوّل وروّاد المتكلّمين المنتسبين لمدرسة أهل البيت عليهم السلام:

أ- زرارة بن أعين بن سُنسُن (٨٠–١٤٨ هـ/ ٦٩٩ - ٧٦٥م)

من كبار رواة ومتكلّمي الشيعة في زمانه ومتقدّمهم، عاصر الإمامين محمّد الباقر وجعفر الصادق عليهما السلام وروى عنهما. كان قارئًا، فقيهًا، متكلّما، شاعرًا وأديبًا؛ قال في شأنه ابن النديم: «وزرارة أكبر رجال الشيعة فقهًا وحديثًا ومعرفةً بالكلام والتشيّع»[١]. يُعدّ من الأوائل الذين ساهموا في تأسيس علم الكلام بهدْيٍ من الإمام جعفر الصادق عليه السلام.

---

[١] ابن النديم، «الفهرست»، ص ٣٢٣.

ب- هشام بن الحكم (متوفّى ١٧٩ هـ- ٧٩٥ م)

من أعلام الشيعة في القرن الثاني للهجرة ومن رواة الحديث ومتكلّمي الشيعة وبطانتهم؛ من أصحاب الإمامين جعفر الصادق وموسى الكاظمعليهما السلام. دعا له الإمام جعفر الصادقعليه السلام، فقال: «أقول لك ما قال رسول الله لحسّان: لا تزال مؤيَّدًا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك»[١]، وقال في شأنه كذلك: «هشام بن الحكم رائد حقّنا وسائق قولنا المؤيَّد لصدقنا والدافع لباطل أعدائنا من تبعه وتبع أثره تبعنا، ومن خالفه وألحد فيه فقد عادانا وألحدنا»[٢]. بتعاليم وتوجيه الإمام جعفر الصادقعليه السلام كان من أوائل الذين أرسوا جذور علم الكلام نصرةً لمذهب الإماميّة، فسهّل طريق الحجاج، وفتح الباب لكلّ المتكلّمين الذي جاؤوا بعده. له كثير من المصنَّفات، تميّزت بالردود والحجاج والتأسيس لأصول مدرسة أهل البيتعليهم السلام، من أهمّها: علم التحريم، الفرائض، الإمامة، الردّ على الزنادقة، الردّ على أصحاب الاثنين، التوحيد، الردّ على هشام الجواليقيّ، الردّ على أصحاب الطبائع، التدبير في الإمامة، إمامة المفضول، الوصيّة والردّ على منكريها، اختلاف الناس في الإمامة.... [٣].

٥- علم الفقه

تعود جذور علم الفقه – الذي يعني الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعيّة من القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة – إلى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، ثمّ انتقل إلى العلماء المسلمين عن طرق الأئمّة الأطهارعليهم السلام، الذين علّموا تلامذتهم كيفيّة الاستنباط عبر شرح القواعد الكليّة تارة، ومن خلال بيان أساليب الاستنباط من الآيات القرآنيّة تارة أخرى، وعن طريق بيان الأحكام تارة ثالثة. قاموا بذلك

[١] ابن النديم: «الفهرست»، ص ٢٥٧.

[٢] ابن اشهر آشوب، محمّد علي المازندراني السروي، «مقام العلماء – في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنّفين منهم قديمًا وحديثًا»، ص ١٦٣.

[٣]: النجاشّي، م.س.

حتى يتمكّن تلامذتهم عند الضرورة من إيجاد أجوبةٍ من الكتاب والسنّة لمسائل ومستجدّات وحوادث واقعة سوف تُطرَح عليهم؛ لا سيّما أنّهم كانوا يعلمون أنّ عصر الغيبة على الأبواب، وأنّ الناس سوف يُحرَمون من الوجود المباشر للأئمّة المعصومين عليهم السلام.

لعب الشيعة دورًا تاريخيًّا كبيرًا في التأسيس لعلم الفقه في المرحلة الأولى، فأصبحوا مصادر موثوقة حتّى لكبار علماء وفقهاء المدارس الإسلاميّة الأخرى؛ يرجعون إليهم في العديد من المسائل والقضايا. لم يقتصر دور فقهاء الشيعة على التأسيس لعلم الفقه، بل ساهموا مساهمةً فعّالةً في تطويره ونشره.

قدّمت مدرسة أهل البيت عليهم السلام فقهًا منسجمًا مع المستجدّات، وملبّيًا لاحتياجات الأمّة، ولم تقفل باب الاجتهاد منذ انتقال الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله إلى الرفيق الأعلى حتّى يومنا هذا. تخرّج منها عبر عصور فقهاء عظام، بلغوا ذروة الاجتهاد، وأنتجت مصنّفات فقهيّة ثمينة. من أوائل الفقهاء الأفاضل الذين تخرّجوا من مدرسة أهل البيت عليهم السلام نخصّ بالذكر: زرارة بن أعين بن سنسن ٨٠ – ١٤٨ هـ / ٦٩٩ – ٧٦٥ م)، محمّد بن سالم الطائيّ، وبرير بن معاوية؛ تخرّجوا على أيدي الإمامين محمّد الباقر وجعفر الصادق عليهما السلام، يليهم في الفضل كلٌّ من: يونس بن عبد الرحمان (١٢٢ – ٢٠٨هـ / ٧٤٠ – ٨٢٣م) ومحمّد بن عمير (متوفّى ٢١٧ هـ – ٨٣٢ م) والحسن بن عليّ بن فضّال (متوفّى ٢٢٤ هـ – ٨٨٨ م)، تتلمذ جميعهم على أيدي الإمامين موسى الكاظم وعليّ الرضا عليهما السلام.

أتينا بأسماء قلّة قليلة من الرعيل الأوّل والروّاد الأوائل الذين ساهموا في تأسيس العلوم الإسلاميّة، كما اكتفينا بذكر خمسة من أصناف العلوم. قمنا بذلك بقصد تقديم نموذج عن علماء أجلّاء ورجال أفذاذ ساهموا – مع إخوانهم من المدارس الإسلاميّة الأخرى – في التأسيس لصرحٍ متينٍ للعلوم الإسلاميّة.

مع بداية الغيبة الكبرى (سنة ٣٢٩ هـ) تجاوز العلماء المنتسبون إلى مدرسة أهل البيت‏عليهم السلام دور التأسيس للعلوم، ليلجوا مرحلة توطيد تلك العلوم، وتعميقها، ونشرها، والرقيّ بها إلى أعلى المراتب:

-قام المحدّثون بجمع روايات المعصومين‏عليهم السلام، تبويبها، دراستها، وشرحها، حفظًا للمدوّنة الحديثيّة، وصيانة للتراث الروائيّ للرسول الأكرم‏صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين‏عليهم السلام، في مواجهة المنطق الاعتزاليّ والتيّارات الكلاميّة الأخرى. أُلِّفت مصنّفات عديدة ومدوّنات ثمينة في المجال الحديثيّ شملت جميع مجالات الحياة.

-استطاع الفقهاء المنتسبون إلى مدرسة أهل البيت‏عليهم السلام من خلال تدوين الفقه الاستدلاليّ واستحداث منهجيّة مستقلّة في الاستنباط أن يرقوا بالمنظومة الفقهيّة إلى أعلى درجاتها. بعد النواة الأولى من الفقهاء الأجلاء، تواصلت مسيرة الفقه الإماميّ، وتوسّعت على أيدي فقهاء عظام وأساطين الاجتهاد والفقاهة كَعَليّ بن بابويه القمّيّ (متوفّى ٣٢٩ هـ)، وابن جنيد الإسكافيّ (٢٩٠ – ٣٨١ هـ)، والشيخين الصدوق (٣٠٦ – ٣٨١ هـ) والمفيد (٣٣٦ – ٤١٣ هـ)، إلى الميرزا حسين النائيني (١٢٧٦ – ١٣٥٥ هـ) والسيّد أبو الحسن الأصفهانيّ (١٢٧٧ – ١٣٦٥ هـ)، مرورًا بالشيخ مرتضى الأنصاريّ (١٢١٢ – ١٢٨١ هـ) والميرزا الشيرازيّ الكبير (١٢٣٠ – ١٣١٢ هـ)، وغيرهم كثير.

من مراجع الفترة الأخيرة الذين قدّموا للفقه الإسلاميّ خدمات جليلة نخصّ بالذكر – لا الحصر – السيّد عبد الهادي الشيرازيّ (١٠٣٥ – ١٣٨٢ هـ)، والسيّد أبو القاسم الخوئيّ (١٣١٧ –١٤١٣ هـ)، والإمام الخميني (١٣٢٠ –١٤٠٩ هـ) قدس الله أسرارهم جميعًا؛ كما نعاصر اليوم من المراجع والمجتهدين عددًا كبيرًا حفظهم الله جميعًا.

-في مجال علم الكلام، وبعد المرحلة التأسيسيّة لهذا الصنف من العلوم، انتقل المتكلّمون المنتسبون إلى مدرسة أهل البيت‏عليهم السلام إلى مرحلة التعميق والتطوير، كان ذلك بداية من القرن الرابع للهجرة. ظهر ابتداءً من تلك الفترة الكثير

من المتكلّمين الإماميّين في مدرسة بغداد، أمثال أسرة النوبختيّ، الشيخ المفيد، السيّد الشريف المرتضى (٣٥٥ – ٤٣٦ هـ)، الشيخ الطوسيّ (٣٨٥ – ٤٦٠ هـ)، رحمة الله تعالى عليهم أجمعين. أدّى أولئك الأعلام الأجلّاء دورًا رائدًا في تطوير وازدهار ونشر العلوم عمومًا وعلم الكلام خصوصًا. برع النوبختيّون في علم الكلام؛ حيث صنّفوا كتابهم الشهير «الآراء والديانات» الذي ظلّ مرجعًا مُعتمدًا للمتكلّمين والمشتغلين بمجال الفكر التاريخيّ لقرون عدّة، كما كتب الشيخ المفيد وتلاميذه العديد من المصنّفات في علم الكلام وغيره من العلوم الأخرى، على غرار «أوائل المقالات» و«الشافي» و«الذخيرة». تمثّل هذه الآثار مع غيرها من المصنّفات الثمينة الأخرى تراثًا علميًّا قيّمًا، بقي إلى يومنا هذا خير شاهد على أرقى الكتب وأنفس المصنّفات في فكر مدرسة أهل البيت‰. قام المتكلّمون الإماميّة لتلك الفترة في بغداد بإنشاء المكتبات والمدارس والمراكز العلميّة، فتخرّج على أيديهم العديد من التلاميذ الذين نبغوا في علم الكلام، أسهموا في ازدهار هذا العلم ونشره في مختلف الأصقاع. امتلأت جميع الحواضر الإسلاميّة برسائل ثمينة ومصنّفات علميّة قدّمت إجاباتٍ شافيةً عن شبهات وأسئلة فكريّة طُرحت على متكلّمي الإماميّة، ممّا يشير إلى أهمّيّة الدور الذي قاموا به.

-لمّا بدأ تاريخ عظيم من التفكر الفلسفيّ يفرض نفسه على الواقع الإسلاميّ، قام الفلاسفة المنتسبون إلى مدرسة أهل البيت‰ ببناء صرح فلسفة إسلاميّة أصيلة تنحني أمام أقوال الوحي والمعصومين‰، وتنهل من نمير علوم الوحي الصافي. كان لهم دور مؤثّر في شرح العديد من المباحث التوحيديّة والوجوديّة وتنقيحها وترسيخها وتطويرها على مدى المراحل الثلاث من ازدهار المدارس الفلسفيّة الإسلاميّة، أي المشائيّة والإشراقيّة والمتعالية. برز على رأس المدرسة المشائيّة قامات شاهقة، مثل: المعلّم الثاني أبو نصر الفارابي (٢٦٠ – ٣٣٩ هـ)، الشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٠ – ٤٢٧ هـ)، والمحقّق الطوسيّ، قدّموا تحليلات وبراهين جديدة ومؤثّرة، ساهمت في الرفع من مستوى الفلسفة المشائيّة ودفعها إلى القمّة،

أمّا في مجال الإشراق، فقد برز أعلام أجلّاء، مثل: شهاب الدين السهرورديّ (٥٤٩ – ٥٨٦ هـ)، المحقّق الدوّاني (٨٣٠ – ٩١٨ هـ)، محمّد باقر بن محمد الحسينيّ الاسترآباديّ المعروف بالميرداماد (٩٦٠ – ١٠٤١ هـ) الذين طرحوا آراءً عميقةً ومهمّةً في عموم مباحث عديدة، مثل: الإلهيات وعلاقة الحق بالخلق، أضفت على تلك المدرسة الفلسفيّة حيويّة وديناميّة. أمّا في مجال الحكمة المتعالية، فبرز مبتكرها صدر الدين الشيرازي (٩٨٠ – ١٠٥٠ هـ) الذي طرح مباحث راقية وأثار معضلات عويصة عالجها بمنهج أرقى وبإبداعات كبيرة لم نشهدها عند أيّ من الفلاسفة غير الشيعة. جاء من بعده فلاسفة كبار سلكوا المنهج نفسه، مثل: الملّا علي نوري المازندرانيّ (١٨١٧ – ١٨٩٢ م)، آغا علي مدرّس زنوزي (١٢٣٤ ١٣٠٧ هـ)، الحكيم هادي السبزواري (١٢١٢ – ١٢٨٩ هـ)، العلّامة محمّد حسين الطباطبائيّ (١٣٢١ – ١٤٠٢ هـ)، الذين واصلوا مسيرة الحكمة المتعالية وساهموا في تطويرها وازدهارها وترسيخ قواعدها.

-ابتكر العلماء المتنسبون إلى مدرسة أهل البيتعليهم السلام علومًا جديدةً، لم تكن معروفة قبلهم، وأطلقوا عليها أسماء عربيّة، كعلم الكيمياء، وعلم الجبر، وعلم المثلّثات؛ كما ابتكروا المنهج العلميّ في البحث والكتابة الذي يعتمد على التجربة والمشاهدة والاستنتاج.

أعطى العلماء المتنسبون إلى مدرسة أهل البيتعليهم السلام عطاءً غزيرًا في شتّى أصناف العلوم، تأسيسًا، وابتكارًا، وتطويرًا، ونشرًا. لم يزل ذلك العطاء متواصلًا حتى يومنا هذا، ولم تزل مدرسة أهل البيتعليهم السلام ولّادة. لم تزل مكتبة المدرسة حافلةً وغنيّةً بمؤلّفات في الحديث والفقه، في الكلام والفلسفة، في المنطق والأدب، وفي شتّى العلوم التجريبيّة الحديثة، في الوقت الذي عاش –ويعيش– فيه كثير من هؤلاء العلماء في ظروف قاهرة وصعبة جدًّا، لعبت –وتلعب– فيها السلطات الجائرة دورًا كبيرًا في مطاردتهم والتضييق عليهم.

ثالثًا: تصنيف العلوم الإسلاميّة

١- تعريف التصنيف

أ- التصنيف لغةً

تُجمِع قواميس ومعاجم اللغة العربيّة على أنّ كلمة «تصنيف» مصدر من صَنّف، يصنّف، تصنيفًا؛ جمعها: تصنيفات وتصانيف. أمّا معناها اللغويّ، فلا يخرج من إطار: ترتيب الأشياء ونظيمها وتمييزها بعضًا عن بعض.

نقرأ في «لسان العرب» لابن منظور ما نصّه: «.... والتصنيف تمييز الأشياء بعضها عن بعض؛ وصنّف الشيء ميّز بعضه عن بعض، وتصنيف الشيء جعله أصنافًا»[١]؛ كما نقرأ أيضًا في معجم اللغة العربيّة «القاموس المحيط» ما يلي: «صنّف: نظّم الأشياء ووضعها نسَقًا في منازلها»[٢]؛ أمّا في «المعجم الجامع»، فنقرأ: «صنّف المواد: جعلها أصنافًا ورتّبها وميّز بعضها عن بعض حسب علاقاتها»[٣].

ب- التصنيف اصطلاحًا

لا يكاد يختلف التعريف الاصطلاحيّ لمصطلح «التصنيف» في دلالته العامّة على الدلالة اللغويّة. فمعنى «التصنيف» اصطلاحًا لا يكاد يخرج عن كونه تنظيم الأشياء التي تربط بينها صفات وخصائص مشتركة، وتمييزها بعضها عن بعض أخذًا في الاعتبار العناصر المشتركة بينها.

وبالتالي يمكننا أن نطلق لفظ «التصنيف» على كلّ عمليّة منهجيّة يُراد من خلالها تنسيق الأشياء والأفكار، وتخزين المعلومات، وترتيب وسائل ومصادر المعرفة، وتنظيم العلوم في مجموعات وفق قواعد مدروسة وتقسيمها ووضع الحدود الفاصلة

[١] ابن منظور، محمّد بن مكرم بن علي، «لسان العرب»، ج ٤، ص ٢٥١١.

[٢] الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، «القاموس المحيط»، مادة: صنف.

[٣] العطيّة، مروان، «المعجم الجامع».

بينها. يمكننا أيضًا اعتبار علم «تصنيف العلوم»، أو علم «تقاسيم العلوم» كما يُسمى أحيانًا، أداةً تنظيميّةً للمعرفة، هدفها الرئيس: إحصاء العلوم، ترتيب موضوعاتها، التمييز بين مناهجها، وضع الحدود الفاصلة بينها وفق تصوّر مدروس. وفي هذا السياق، نقرأ للفارابي في فاتحة كتابه «إحصاء العلوم» ما يلي: «قصدنا في هذا الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة علمًا علمًا، ونعرّف جمل ما يشتمل عليه كلّ واحد منها، وأجزاء كلّ ما له منها أجزاء، وجمل ما في كلّ واحد من أجزائه»[١].

ما تجدر الإشارة إليه، أنّه وقع اختلاف في شأن علم «تصنيف العلوم»: هل يُعتبَر علمًا قائمًا بذاته أو يُصنَّف على أنّه جزء من الفكر الفلسفيّ المندرج ضمن ما يُعرَف بفلسفة العلوم؟

مهما يكن الموقف من علم «تصنيف العلوم»، فإنّ الذي يجب لفت النظر إليه أنّه من أبرز مهمّات علم «تصنيف العلوم» تتمثّل في[٢]:

- تحديد المبادئ المعرفيّة الأولى التي تتخلّل العلوم جميعها.
- الكشف عن حدود العلوم ومجالات عملها، وكذا بيان تقاطعاتها.
- الوقوف على موجّهات إخضاع العلوم لنمط معيّن في التقسيم والترتيب، بحسب طبيعتها وموضوعاتها وغاياتها.

٢- موجز تاريخ تصنيف العلوم الإسلاميّة

يُعتبَر تصنيف العلوم موضوعًا قديمًا قِدَم المعرفة الإنسانيّة نفسها..... موضوع فرضه تطوّر العلوم الإنسانيّة كمًّا وكيفًا، والحاجة إلى تنظيم فروع تلك العلوم وتقسيمها إلى أبواب وفصول وأنواع وأجناس والكشف عن العلاقة التي تربط بعضها ببعض. يمكننا إرجاع بذور أوّل تصنيف للعلوم إلى فلاسفة اليونان،

---

[١] الفارابي، أبو نصر محمّد بن محمّد بن طرخان، «إحصاء العلوم».

[٢] بلهوشات، الزبير؛ رحايلي، محمد، «فلسفة تصنيف العلوم في الحضارة الإسلاميّة: التأسيس والنتائج المعرفيّة».

وخاصّة أفلاطون وأرسطو؛ حيث تبنّى هذا الأخير تقسيمًا ثلاثيًّا للعلوم: علوم نظريّة، وأخرى عمليّة، وثالثة آليّة -أو ميكانيكيّة- ثم قسّم العلوم النظريّة إلى ثلاثة أجزاء: العلم الرياضيّ، العلم الطبيعيّ، والعلم الإلهيّ أو الميتافيزيقا.

بالنسبة لتصنيف العلوم الإسلاميّة، يتعذّر على الباحث الدقيق تحديد البداية الفعليّة لهذا التصنيف، إلّا أنّه بتتبّع الكتب الكثيرة والرسائل الغزيرة التي خلّفها العلماء المسلمون، تطالعنا محاولة تصنيفيّة جريئة قام بها جابر بن حيّان (١٠٣ - ٢٠٠ هـ) في كتابه «رسائل جابر بن حيّان»[١] منتصف القرن الثاني للهجرة، ثمّ تلتها محاولة أخرى للكنديّ (١٨٥ - ٢٥٦ هـ) في النصف الأوّل من القرن الثالث للهجرة في رسائله «رسائل الكنديّ»[٢]. لم تبلغ ظاهرة تصنيف العلوم عند المسلمين نضجها وقوّتها إلّا في القرن الرابع للهجرة على يد كلّ من الفارابي في كتابه «إحصاء العلوم» وإخوان الصفاء في «رسائل إخوان الصفاء وخلّان والوفاء»، وابن النديم (متوفى ٣٨٤ هـ) في «الفهرست».

ما يلفت الانتباه أنّ روّاد تصنيف العلوم الإسلاميّة كانوا الفلاسفة المشّائين ذوي الصلة الوثيقة بالفلسفة اليونانيّة، مثل: الفارابي، ابن سينا، الفخر الرازي، التوحيدي، وكذلك بعض الورّاقين مثل ابن النديم. تلاهم في مرحلة لاحقة علماء الشريعة والمتكلّمون، مثل: ابن حزم الأندلسيّ، البيضاوي، الذهبيّ، وغيرهم... ربما كان انتباه الفلاسفة لأهمّيّة تصنيف العلوم ناتجًا عن واقع متأزّم عرفته الساحة العلميّة نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة، والمتمثّل في تعصّب كلّ فرد للعلم الذي ينتسب إليه وتحقيره لبقيّة العلوم والمعارف الأخرى، هذا ما وثّق له مثلًا أبو بكر الرازي (٢٥٠ - ٣١١ هـ) في كتابه «الطبّ الروحانيّ»[٣]؛ حيث

[١] بول كراوس: «مجموعة من رسائل جابر بن حيّان».

[٢] الكنديّ، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، «رسائل الكنديّ الفلسفيّة».

[٣] حافظ، فاطمة: «تصنيف العلوم عند العرب: المناهج والمصنّفات»، المقال منشور على موقع «إسلام أون لاين» islamonline.net.

بلغ الصراع أوجه بين أهل الأدب والمنتسبين إلى العلوم الأخرى. صراع، لم تحظَ فيه الفلسفة بأيّ تقدير من أيّ الفريقين، ولم يُعرف قدرها. كان ذلك حافزًا مهمًّا لفلاسفة ذلك العصر لوضع تصنيف للعلوم يحقّق التكامل بين جميع أصنافها (العلوم)، ويضع تصوّرًا يُبيّن عدم التعارض العقائديّ بين علوم الحكمة، أو الفلسفة، والشريعة؛ تصوّر يُبرِز الفلسفة في مقام الحامي للعقيدة الإسلاميّة من النظريّات والمفاهيم الدخيلة، ومن الغزو الفكريّ للحضارات الوافدة على الحضارة الإسلاميّة، فلا يقع نبذ الفلسفة ولا إهمال الشريعة. ذلك ما فعله ونجح فيه الكندي والفارابي[١].

ما تجدر الإشارة إليه، أنّه لم يؤْثر عن أفلاطون أو أرسطو أنّهما صنّفا كتابًا مستقلًّا عن تصنف العلوم. لم يتحقّق هذا التصنيف المستقلّ في تاريخ الإنسانيّة إلّا في القرن الرابع للهجرة على يد فيلسوف مسلم، نقصد بذلك أبو نصر الفارابي (٢٦٠ / ٣٣٩ هـ - ٨٧٤ / ٩٥٠ م) في كتابه «إحصاء العلوم». نسوق هذه الملاحظة بالرغم من أنّ أوّل محاولة لتصنيف العلوم عند المسلمين قام بها جابر بن حيّان في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، والكندي في النصف الأوّل للقرن الثالث للهجرة، إلّا أنّ كلّا منهما لم يُفرد مصنّفًا مستقلًّا وخاصًّا بالموضوع، بل تطرّقا لتقسيم العلوم في سياق حديثهما عن حدود الأشياء.

ليس باستطاعة الباحث الموضوعيّ إخفاء تأثّر العلماء المسلمين في عمليّة تصنيفهم للعلوم بما كان سائدًا عند فلاسفة اليونان؛ إلّا أنّ هذا التأثّر لم يكن إلّا في بداية عمليّة التصنيف للعلوم الإسلاميّة. لم يكن العلماء المسلمون مجرّد ناقلين لإنتاج الفكر اليونانيّ، بل درسوا ذلك الفكر بعناية، استوعبوا مضامينه، هضموه وأعادوا إنتاجه بطريقةٍ تتماهى مع خصوصيّات الفكر الإسلاميّ.

---

[١] حافظ، فاطمة: «تصنيف العلوم عند العرب: المناهج والمصنّفات»، المقال منشور على موقع «إسلام أون لاين» islamonline.net.

تبنّى العلماء المسلمون – في بداية عملية تصنيفهم للعلوم، أي في القرنين الثالث والرابع للهجرة – تقسيمًا ثلاثيًّا للعلوم، شابه التقسيم الذي أسّس له أرسطو، حيث قسّم –الأخير- العلوم إلى نظريّة، وأخرى عمليّة، وثالثة آليّة – أو ميكانيكيّة- ثم قسّم العلوم النظريّة إلى ثلاثة أجزاء: العلم الرياضيّ، العلم الطبيعيّ، العلم الإلهيّ أو الميتافيزيقا. وضع الكنديّ أسس تقسيم العلوم في رسالته على ثلاثة أقسام: علم الربوبيّة، يليه العلم الرياضيّ –ويشمل علم العدد، والهندسة والتنجيم- ثمّ في المرتبة الثالثة العلم الطبيعيّ، كذلك فعل الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، حيث تبنّى الطريقة الثلاثيّة الأرسطيّة لتقسيم العلوم النظريّة، لكنّه لم يعتمدها بحذافيرها، بل أدخل عليها تعديلات تراعي خصوصيّة العقيدة الإسلاميّة وما ينتج عنها من منهج في التفكير. جعل ابن سينا العلم الإلهيّ في المرتبة الأولى، والعلم الرياضيّ في المرتبة الثانية، والعلوم الطبيعيّة في الدرجة الثالثة. بمرور الزمن، أخذت الهُوّة بين التصنيفات الإسلاميّة للعلوم والتصنيفات اليونانيّة تتّسع شيئًا فشيئًا لنشهد تقسيمات للعلوم خاصّة بالمسلمين. لم يحلّ القرن التاسع للهجرة إلّا مع قطيعة كلّيّة مع التقسيم الأرسطيّ. كان ذلك على يد عبد الرحمان بن خلدون (٧٣٢ – ٨٠٨ هـ) الذي قطع كلّيًّا مع تقسيم أرسطو حين حذف العلوم العمليّة وأدرج مكانها الصنائع. بهذه الموضوعيّة والسلاسة، ابتعد العلماء المسلمون تدريجيًّا عن النموذج اليونانيّ لتقسيم العلوم، لينتهوا في آخر المطاف إلى إرساء صرح تصنيف للعلوم إسلاميّ خالص، منبثق عن رؤى ومرتكزات إسلاميّة صرفة وغير منبتّ عن المنظومة المعرفيّة الإسلاميّة الأصيلة، على النحو الذي نلمسه –بفخر واعتزاز– لدى أحمد بن مصطفى المعروف بـ«طاش كبرى زاده» (٩٠١ – ٩٦٨ هـ / ١٤٩٥ – ١٥٦١ م) في مصنفه المهمّ «مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم»، وكذلك لدى مصطفى بن عبد الله المشهور بـ «حاجي خليفة» (١٠١٧ – ١٠٦٨ هـ / ١٦٠٩ – ١٦٥٧ م) في مصنّفه «كشف

الظنون عن أسامي الكتب والفنون»، وأيضًا عند التهانوي الفاروقي (متوفى ١١٥٨ هـ - ١٧٤٥ م) في كتابه «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم».

حتّى نكون من المنصفين، وجبت الإشارة إلى أنّنا لم نتطرّق إلى تاريخ تصنيف العلوم الإسلاميّة وتقسيمها إلّا لمَا هو سائد في رحاب المدارس الإسلاميّة التي تتّخذ من العقل والعقلانيّة وسيلةً ومنهجًا وميزانًا؛ بمعنى أنّنا لم نتطرّق إلى تقسيم العلوم وتصنيفها في المدرسة العرفانيّة التي تستدعي قُوى أخرى وراء طور العقل من كشف وإلهام وغيرهما. يفتح تسليط الضّوء على تصنيف العلوم من الزاوية العرفانيّة بابًا آخر، يكشف عمق وثراء الحضارة الإسلاميّة، يخرجنا تفصيل القول فيه عن محدوديّة هذه الدراسة.

٣-خارطة مصنّفات العلوم الإسلاميّة: التطوّر والاتجاهات

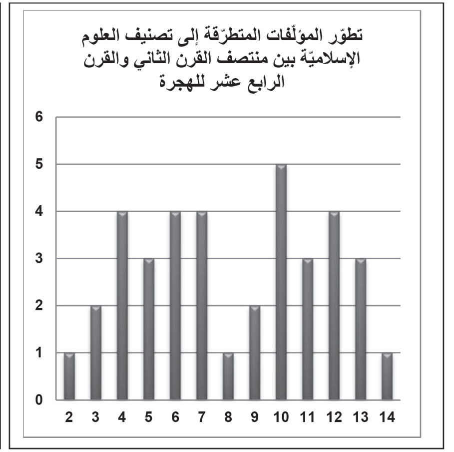
يتعذّر على المحقّق المنصف تتبّع جميع المؤلَّفات في مجال تصنيف العلوم عند المسلمين؛ لكثرة تلك المؤلّفات عددًا، وتنوّعها مضمونًا، واشتراكها في الكتاب نفسه مع فروع علميّة أخرى؛ لذلك سوف نكتفي برصد أبرز المؤلّفات، والتعريف بأمهات المصنّفات، كما استقيناها من مصادر عديدة بعد تطبيق مبدأ التقاطع والتثبّت بينها. يلخّص الجدول التالي أبرز تلك المصنّفات بحسب تسلسلها التاريخيّ.

الرقم	اسم المؤلف	عنوان المؤلَّف	سنة الوفاة بالهـ
١	جابر بن حيّان	رسالة الحدود	منتصف القرن الثاني
٢	الكنديّ	رسائل الكنديّ	٢٥٢
٣	ابن طيفور البغداديّ	أخبار المؤلّفين والمؤلّفات	٢٨٠
٤	الفارابي	إحصاء العلوم	٣٣٩
٥	إخوان الصفاء	رسائل إخوان الصفاء وخلّان الوفاء	منتصف القرن الرابع
٦	ابن نديم	الفهرست	٣٨٠
٧	الخوارزميّ	مفاتيح العلوم	٣٨٧
٨	ابن سينا	كتاب الشفاء	٤٢٩
٩	ابن حزم الأندلسيّ	رسالة مراتب العلوم	٤٥٦
١٠	الجرجانيّ	جامع الفنون	٤٧٠
١١	أبو حامد الغزاليّ	إحياء علوم الدين	٥٠٤
١٢	الأبيوردي (أبو المظفر)	طبقات العلوم	٥٠٧
١٣	الزمخشريّ	الأمالي من كلّ فنّ	٥٣٨
١٤	ابن خير البلوي	نموذج العلوم	٥٥٩
١٥	الفخر الرازي	حدائق الأنوار وحقائق الأسرار	٦٠٦
١٦	القفطيّ	إنباه الرواة	٦٢٤
١٧	علي بن أنجب البغداديّ	أخبار المصنّفين وأسماء المصنّفات	٦٧٤
١٨	البيضاوي	موضوعات العلوم وتعريفاتها	٦٨٥
١٩	ابن الأكفاني	إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد	٧٤٩
٢٠	عبد الرحمان ابن خلدون	المقدّمة	٨٠٨
٢١	البسطامي	كتاب موضوعات العلوم	٨٥٨
٢٢	مولى لطف الله	المطالب الإلهيّة	٩٠٠
٢٣	جلال الدين الدوّاني	أنموذج العلوم	٩٠٧

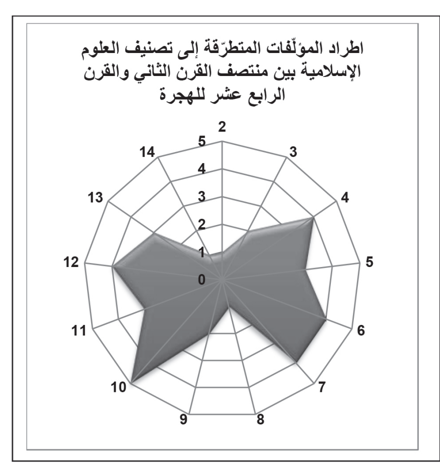
٢٤	الميرزا خان الشيرازيّ	أنموذج الفنون	٩٤٠
٢٥	عيسى الصفويّ	أنموذج العلوم الإسلاميّة واللغويّة	٩٥٣
٢٦	طاش كبرى زاده	مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم	٩٦٨
٢٧	حافظ الدين العجميّ	فهرست العلوم	١٠٥٥
٢٨	حاجي خليفة	كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون	١٠٦٨
٢٩	الحسن بن مسعود اليوسي	القانون في أحكام العام وأحكام العالم وأحكام المتعلم	١١١٢
٣٠	الساجقلي زاده	ترتيب العلوم	١١٤٥
٣١	التهانوي الفاروقي	كشاف اصطلاحات الفنون	١١٥٨
٣٢	مستنصرابن حرم الدين المغربي	اللؤلؤ المنظوم في معرفة حدود العلوم	١١٧٣
٣٣	زين الدين محمد السهروردي	تنويع العلوم	١٢٠٠
٣٤	علي الحسيني الشيرازيّ	أنواع العلوم	١٢٠٥
٣٥	المرعشلي الحائريّ	أنواع العلوم	١٢٤٠
٣٦	محمد صدّيق بن حسن القنوجي	أبجد العلوم	١٣٠٧
٣٧	محسن الأمين العاملي	معادن الجواهر ونزهة الخواطر في علوم الأوائل والأواخر	١٣٧١

تسمح لنا الدراسة المتأنّية لهذه المصنّفات استنتاج أنّها غير متساويةٍ في قيمتها التصنيفيّة، ولا في تمثيلها الوفيّة لخصائص الفكر الإسلاميّ الأصيل، لكن غزارتها وتتابعها عبر القرون دون انقطاع يعكسان العناية المستمرّة من قِبَل علماء المسلمين بهذا الصنف من العلوم، والإنضاج المطّرد لمضمونه عبر السنوات الطوال، ومواكبته الإيجابيّة لواقع العلوم الإسلاميّة نموًا وتوسّعًا وتفريعًا.

يُبيّن الشكل (٣) تطوّر المؤلَّفات المتطرّقة إلى تصنيف العلوم الإسلاميّة ما بين منتصف القرن الثاني والقرن الرابع عشر للهجرة، والتي بلغ عددها سبعة وثلاثون (٣٧) مؤلفًا؛ بينما يعبّر الشكل (٤) عن اطّراد تلك المؤلّفات.



الشكل (٢): تطوّر المؤلّفات المتطرّقة إلى تصنيف العلوم الإسلاميّة بين منتصف القرن الثاني والقرن الرابع عشر للهجرة



الشكل (٣): اطّراد المؤلفات المتطرّقة إلى تصنيف العلوم الإسلاميّة بين منتصف القرن الثاني والقرن الرابع عشر للهجرة

تقودنا القراءة الموضوعيّة المتأنّية للمؤلّفات، والتحليل الرياضيّ للشكلين، إلى خلاصات ثمينة واستنتاجات مهمّة نسوقها في النقاط الآتية:

- من الواضح أنّ بداية الاهتمام بتصنيف العلوم وترتيبها عند المسلمين كان مبكرًا، أي منذ منتصف القرن الثاني للهجرة، حيث ألّف فيه جابر بن حيّان «رسالة الحدود»، وهي أقدم مصنف تطرّق لتصنيف العلوم وصل إلينا. ما يثير الانتباه أنّ هذا الاهتمام بتصنيف العلوم لم ينقطع طوال القرون الطويلة؛ حيث نلمس تواصلًا في التأليف حتى خلال أكثر الفترات انحطاطًا للحضارة الإسلاميّة (القرنين الثامن والتاسع هـ).

- يمكننا اعتبار القرن الثالث للهجرة قرن الانطلاقة الفعليّة لمؤلّفات تصنيف

العلوم عند المسلمين، إلّا أنّ القرن الرابع هـ يُعتبَر عصر النضج والقوّة لظاهرة تصنيف العلوم، كان ذلك بفضل أبي نصر الفارابي وما دوّنه في كتابه «إحصاء العلوم» الذي يُعتبَر أوّل عمل تصنيفيّ رائد في نطاق الفكر الإسلاميّ، وأوّل تصنيف مستقلّ لهذا الفرع من العلوم في تاريخ الإنسانيّة. أحصى الفارابي في كتابه جميع علوم عصره كما عيّن غرضها بدقّة. وفي القرن نفسه ألّف الخوارزميّ كتابه «مفتاح العلوم»، ووضع ابن النديم –وكان ورّاقًا– كتابه «الفهرست» ليسجّل خروج هذا الفن من التصنيف عن دائرة الفلاسفة وتعميمه على جميع شرائح النخبة العلميّة. من اللّافت للانتباه أنّ المحاولة التصنيفيّة لابن النديم لم تتأثّر كثيرًا بالثقافات الأخرى الوافدة، بل كانت محاولة نابعة من واقع الفكر الإسلاميّ على بدائيّتها وقلّة نضجها.

- سجّلنا ظهور أوّل كتاب لعلماء الشريعة في مجال تصنيف العلوم خلال القرن الخامس للهجرة، كان ذلك على يد ابن حزم الأندلسيّ (٣٨٤ – ٤٥٦ هـ / ٩٩٤ – ١٠٦٤ م) صاحب رسالة «مراتب العلوم»، الذي فتح الاهتمام بهذا الصنف من العلوم من قِبَل علماء الشريعة وقد تلاه آخرون. تعزّز هذا الاهتمام في القرن السادس هـ لينافس علماء الشريعة الفلاسفة. تجلّى ذلك في نقاش أبي حامد الغزالي (٤٥٠ – ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨ – ١١١١ م) لمسألة تصنيف العلوم في كتابه الموسوعيّ «إحياء علوم الدين»، وفي كتاب ابن خير البلوي المسمّى (توفى ٥٥٩ هـ) «نموذج العلوم»، وأبو المظفر الأبيوردي (٤٦٠ – ٥٠٧ هـ / ١٠٦٨ – ١١٣ م) «طبقات العلوم».

- عرف القرن الثامن للهجرة انحسارًا وتراجعًا في التصنيف، حيث لم نسجّل إلّا مصنّفًا واحدًا لابن الأكفاني محمّد بن ساعد الأنصاريّ – يُعرَف كذلك بالسنجاري – (٦٨٤ – ٧٤٩ هـ / ١٢٨٦ – ١٣٤٨ م) عنوانه «إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد». يمكن إرجاع ذلك التراجع إلى عوامل عديدة أهمّها انعدام الاستقرار السياسيّ، والتهديد المتواصل من قِبَل المغول والقوى الصليبيّة

الأوروبيّة، والحملات العسكريّة الكبيرة، دفعت الحركة العلميّة ثمنه غاليًا. بالرغم من أنّنا لم نسجل خلال القرن الثامن للهجرة سوى تأليف مصنّف واحد، إلّا أنّه يمكن اعتبار ذلك المصنّف الوحيد علامةً فارقةً في الابتعاد الكلّيّ عن التقسيم الأرسطيّ للعلوم. تتمثّل الإضافة التي قدّمها ابن الأكفاني في تقسيمه العلوم الإسلاميّة بعيدًا عن مصادرها التقليدية (النقل والعقل) الشائعة في أنّه رتّب تلك العلوم وفقًا لغاياتها، «فثمة علوم تُطلَب لذاتها -وهي العلوم النظريّة- وعلوم أخرى غير مقصودة لذاتها، وهي العلوم العمليّة»[١]؛

- بعد المحاولة التصنيفيّة الجريئة لابن النديم، في القرن الثالث للهجرة، النابعة من صميم الواقع الفكريّ الإسلاميّ بعيدًا عن تأثير الحضارات الأخرى الوافدة، نمت تلك المحاولة نموًّا طبيعيًّا متدرّجًا في النضج، متصاعدًا في العمق، وممتدًا في الشمول، عند العلماء اللّاحقين، خاصّة مع ابن حزم الأندلسيّ وأبي مظفر الأبيوردي، لتبلغ مستوًى عاليًا من النّضج ودرجة رفيعة من العمق عند عبد الرحمان ابن خلدون -أوائل القرن التاسع هـ- حيث كانت خصائص الفكر الإسلاميّ في مقدّمته واضحة وجليّة، محدثةً قطيعةً كلّيّةً مع التقسيم الأرسطيّ، ومعلنةً عن ميلاد سنخٍ جديدٍ من التصنيف للعلوم خاصٍّ بالحضارة الإسلاميّة، ومنبثق عن مرتكزاتٍ إسلاميّة صرفة. يواصل ذلك النضج حركته التصاعديّة ليبلغ مع أحمد بن مصطفى المعروف بـ «طاش كبرى زاده» قمّته وعنفوانه؛ حيث شمل كتابه «مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم»، بطريقة منهجيّة أنيقة، جميع العلوم الموجودة في دائرة الثقافة الإسلاميّة، فكان تتويجًا مستوفيًا للفكر التصنيفي الإسلاميّ، وخلاصةً عميقةً لما يمكن أن تقدّمه المنظومة العلميّة الإسلاميّة. كلّ من جاء بعد عبد الرحمان ابن خلدون وطاش كبرى زاده اقتبس منهما وسار على دربهما.

---

[١] عبد الهادي، عبد الرحمان: «إرشاد القاصد إلى أسمى المقاصد»، مجلّة «المسلم المعاصر»، عدد ٥٥ - ٥٦، سنة ١٩٩٠، بيروت - لبنان، ص ١٩٩.

تسمح لنا دراسة المصنّفات التي قدّمنا ذكرها من جهة هيكلتها، وبنيتها الداخليّة، وخصائصها التصنيفيّة، تسمح بتحديد اتجاهين مختلفين لتصنيف العلوم الإسلاميّة[١]:

- اتجاه نظريّ فلسفيّ يكتفي بإحصاء العلوم وترتيبها والتعرّف على حدود كلّ فرع منها. وقد رفع لواء هذا الاتّجاه الفلاسفة المشّاؤون، أمثال: الكنديّ، الفارابي، ابن سينا، وغيرهم، وكان لهذا النوع من التصنيف الصدارة في القرون الأولى، ثمّ أخذ في التراجع التدريجيّ فاسحًا المجال أمام الاتجاه الآخر.
- اتّجاه تطبيقيّ يتعدّى مجرّد الإحصاء ورسم الحدود بإضافة مسحة «ببليوغرافيّة» تُعرّف بمؤلّفي المصنّفات. ومن رموز هذا الاتجاه نجد ابن طيفور البغداديّ، ابن النديم، وحاجي خليفة.

٤-مقاصد تصنيف العلوم الإسلاميّة

يلاحظ الدارس لمصنّفات «تصنيف العلوم الإسلاميّة» تعدّد التسميات والصِيَغ اللغويّة المركّبة الدالّة على موضوع هذا السنخ من العلم عند المسلمين؛ فهو: «أجناس العلوم» عند إخوان الصفاء[٢]، «علم أقسام العلوم» عند أبي علي بن سينا[٣]، «علم التقاسيم» عند جلال الدين السيوطيّ (٨٤٩ - ٩١١ هـ/ ١١٤٥ - ١٥٠٥ م)[٤]، و«أنواع العلوم» عند ابن الأكفاني[٥]. على الرّغم من تباين الصِيَغ اللغويّة لهذه التسميات إلّا أنّ معانيها لا تكاد تختلف حول دلالة موحّدة، وهي: الإحصاء والتقسيم والترتيب.

---

[١] حافظ، فاطمة، م.س.

[٢] إخوان الصفاء، «رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء».

[٣] ابن سينا، الحُسَيْنْ بن عَبد الله بن الحَسَنَ بن عَلِيْ، «كتاب الشفاء -الفن السادس من الطبيعيّات».

[٤] السيوطيّ، جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر، «الإتقان في علوم القرآن».

[٥] : ابن الأكفاني، محمّد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاريّ، «إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم».

نعم، على الرغم من غزارة المؤلَّفات -التي قدّمنا ذكرها- وتباينها في الموضوعات والمناهج، واختلاف بناها الداخليّة، وتعدّدها في مجالات العناية والمنطلقات، إلّا أنّها تكاد تُجمِع على أنّ فلسفة علم «تصنيف العلوم» عند المسلمين بُنِيت أساسًا ليكون هذا العلم إحصاءً منهجيًّا للعلوم قصد «تيسير تعلّمها وتسهيل تحصيلها، بالإضافة إلى تكوين صورة عامّة عن مضمون العلوم ومجالات عملها، وطرق اشتغالها وتباين مناهجها، وكلّ ذلك بقصد المقارنة بينها تحقيقًا لأيّها أتقن وأوثق، وأيّها أوهن وأوهى»[١]. يقول أبو نصر الفارابيّ في كتابه «إحصاء العلوم»: «وينتفع بما في هذا الكتاب، لأنّ الإنسان إذا أراد أن يتعلّم علمًا من هذه العلوم وينظر فيه، علم على ماذا يُقدم وفي ماذا ينظر، وأيّ شيء سيفيد بنظره، وما غناء ذلك وأيّ فضيلة تنال به، ليكون إقدامه على ما يُقدم عليه من العلوم على معرفةٍ وبصيرةٍ لا عن عمى وغرور. وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقايس بين العلوم، فيعلم أيّها أفضل وأيّها أنفع، وأيّها أتقن وأوثق وأقوى، وأيّها أوهن وأوهى»[٢]. ربطت أغلب المصنّفات بين الإحصاء والتصنيف من جهة، وبين طرق تحصيل العلوم من زاوية تربويّة تعليميّة من جهة أخرى، وفي ذلك دلالة على أنّ المسلمين استحدثوا هذا العلم في إطار منهجيٍّ تربويٍّ، مدركين -مبكرًا- أهمّيّة هذا النوع من العلوم ودوره الأساسيّ في رصد حركة العلوم تحصيلًا وتقويمًا وتطبيقًا.

لم تمضِ على انطلاق الحركة العلميّة في المجتمع الإسلاميّ فترةً وجيزةً حتى أصبح علم «تصنيف العلوم» أحد أهم المباحث العلميّة التي نمت وتطوّرت بشكلٍ ملحوظ في الحضارة الإسلاميّة، وأصبح علمًا مستقلًّا قائمًا بذاته، له مبادئه، أصوله، أهدافه، وممثليه من جميع المشارب العلميّة: فلاسفة، متكلّمون، فقهاء، ورّاقون وغيرهم. من المعلوم أنّ التأسيس لعلم خاصّ يقتضي وجود تراكماتٍ معرفيّة وتجريبيّة تغطّي جميع مجالات النشاط الفكريّ، والعلميّ، والفلسفيّ،

---

[١] بلهوشات، الزبير؛ رحايلي، محمد، م.س.

[٢] الفارابي، أبو نصر محمّد بن محمّد بن طرخان، «إحصاء العلوم».

والأدبيّ والفنّيّ، وكذلك وجود مصنَّفات ومؤلَّفات كثيرة ومتنوّعة بتنوّع العلوم والموضوعات والاتجاهات؛ لذلك يُعدّ علم «تصنيف العلوم» عند المسلمين نتيجة طبيعيّة لتواجد ذلك الزخم من العلوم، وتلك الحركة الدؤوبة في مختلف مجالات النشاط الفكريّ والعلميّ والثقافيّ والفنّيّ، ما يتوجّب إحصاءها، وحصرها، والتعريف بموضوعاتها وغاياتها ومناهجها، وترتيبها من حيث الأولويّة والأهمّيّة. نشأ علم «تصنيف العلوم» في تلك البيئة الإسلاميّة المزدهرة علميًّا، النشيطة فكريًّا، الثريّة ثقافيًّا، الراقية حضاريًّا، فتعدّدت المشارب الفكريّة والتكوينيّة للمصنّفين. بالرغم من تعدّد تلك المشارب لم تتعدّد وجهة التصنيف كثيرًا، حيث لا يجد الدارس لتلك المصنّفات صعوبةً في ملاحظة أنّها ذات وجهتين مختلفتين في التصنيف:

- وِجْهة متأثّرة تأثّرًا واضحًا بالتصنيف الأرسطيّ للعلوم، يجوز لنا تسميتها «الوجهة التقليديّة»؛

- وِجْهة خاضت غمار تجربة تصنيف العلوم من رحم الحضارة الإسلاميّة نفسها، ومن خصائص البيئة الفكريّة، والعقائديّة، والثقافيّة، يجوز لنا أن نطلق عليها «الوجهة التأصيليّة».

لكلّ وجهة خصائص وهيكلة وصفات تميّزها عن الأخرى. نحاول أن نبيّن خصائص كلّ من الوجهتين من خلال اتّباع منهج تحليليّ قائم على تحليل نماذج من التصنيفات نقدّر أنّها أكثر تمثيليّة من غيرها للوجهة التي تعبّر عنها وتنتمي إليها.

أ- الوجهة التقليديّة في التصنيف: الفارابي، إخوان الصفا، وابن سينا نموذجًا

تاريخيًّا، كانت الوجهة التقليديّة في تصنيف العلوم الإسلاميّة أسبق ظهورًا من الوجهة التأصيليّة. تزامن ظهورها مع موجة تأثّر الفكر الإسلاميّ بالنزعة

الفلسفيّة اليونانيّة، وخاصّة تعلّق الفلاسفة المشّائين العرب بالطرح الأرسطيّ. كانت البداية مبكرًا على يد الكنديّ أواسط القرن الثالث للهجرة، ثم تدعّمت التجربة وشقت طريقها لتبلغ مرحلة النضج مع الفارابي أوائل القرن الرابع للهجرة، ثمّ تتواصل مع كثير من الأعلام الأجلاء، لعلّ أهمّهم الشيخ الرئيس أبو عليّ ابن سينا.

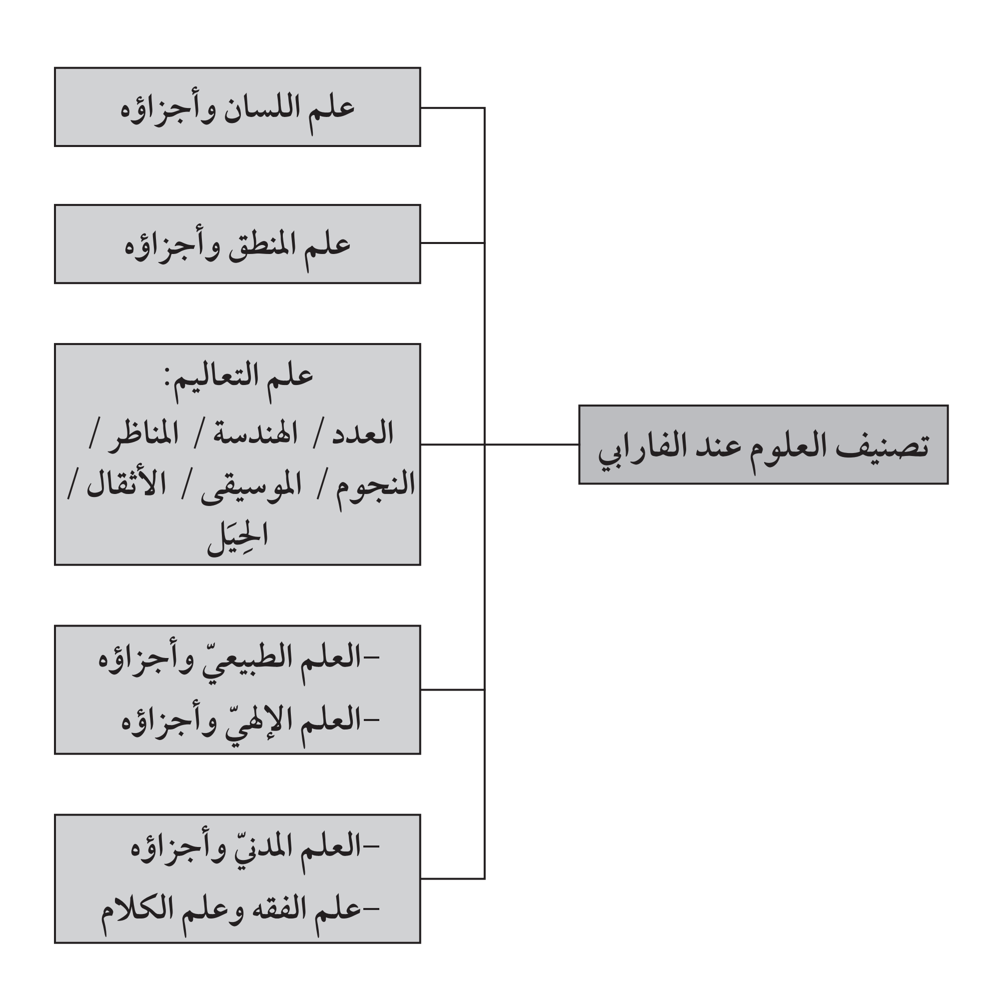
في دراستنا التحليليّة لخصائص ومميّزات هذه الوجهة التقليديّة في التصنيف، نرشّح ثلاثة مصنفات نرى أنّ لها من الشموليّة، والنّضج، والتعاليق التنظيريّة، ما يخوّلها أن تكون خير ممثّل لهذه الوجهة، وأفضل من يعطي صورةً وافية وجليّة لخصائصها. هذه المصنّفات المختارة هي:

-«إحصاء العلوم» لأبي نصر الفارابي.

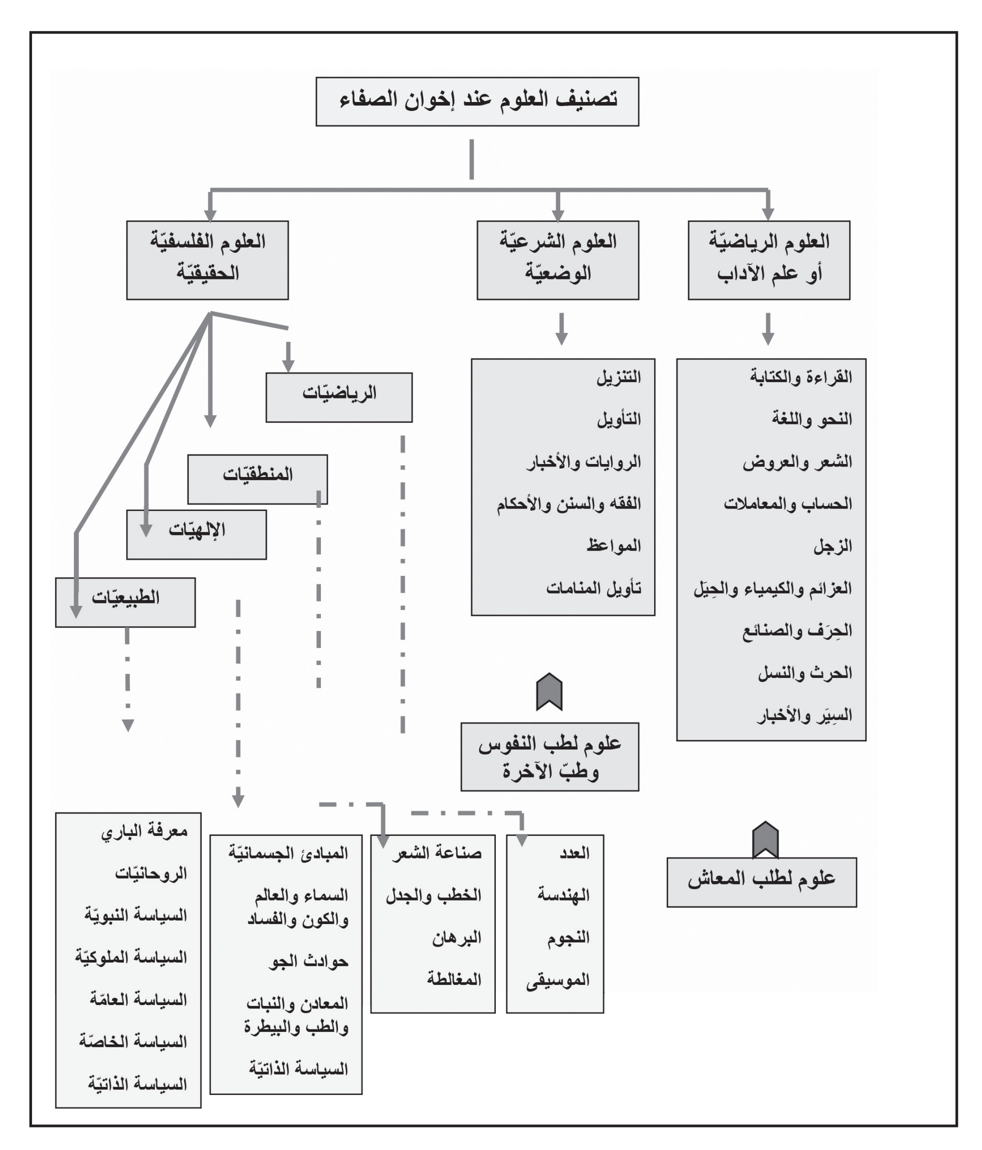
-«رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء» لإخوان الصفاء.

-«رسالة أقسام العلوم العقليّة» لأبي علي ابن سينا.

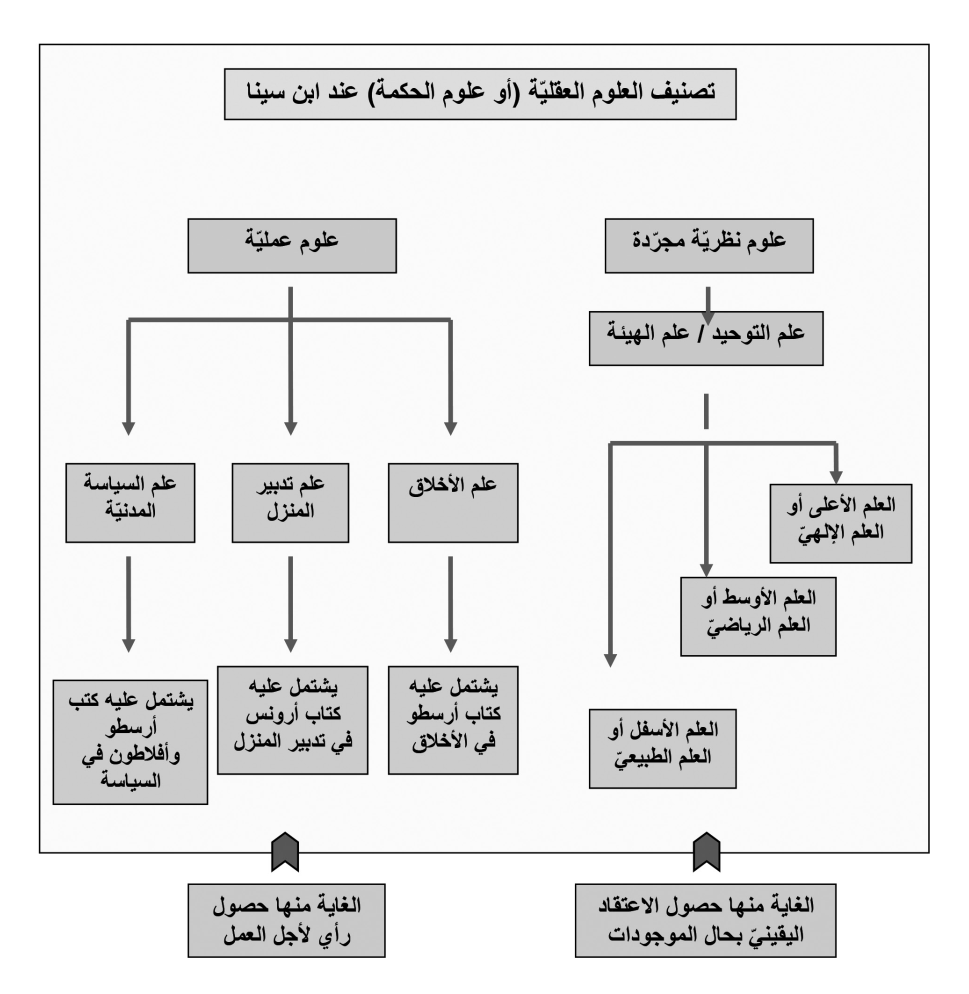
وحتّى نتجنّب الإطالة، نعرض الهيكل التصنيفيّ للعلوم كما بسّطه وجزّأه كل عَلَم من هؤلاء الأعلام ملخّصًا في شكل الرسومات الآتية:



-الشكل (٤): تصنيف العلوم عند الفارابي



الشكل (٥): تصنيف العلوم عند إخوان الصفاء



الشكل (٦): تصنيف العلوم العقليّة (أو علوم الحكمة) عند ابن سينا

ب-خصائص الوجهة التقليديّة في التصنيف

القاسم المشترك بين البنية الهيكليّة العامّة لمصنّفات هذه الوجهة التقليديّة هو تأثّرها بالثقافة والفلسفة اليونانيّة. أمّا الفارابي وابن سينا، فمتأثّران بالفلسفة الأرسطيّة وشارحان وفيّان لآثار المعلّم الأوّل. وأمّا إخوان الصفاء، فتأثّرهم بأمشاج المنهج الأفلوطينيّ واضح وجليّ. وقد ألقى هذا التأثّر بظلاله على المنهج التصنيفيّ للعلوم، الذي أسّس له الروّاد الأوائل للوجهة التقليديّة، وعلى البنية الداخليّة لمصنَّفاتهم.

تختلف مصنَّفات هذه الوجهة فيما بينها في نسبة تأثّرها وقربها من المنهج اليونانيّ، إلّا أنّنا نلمس في روح بنيتها الداخليّة وهيكليّتها اشتراكًا قويًّا وارتباطًا متينًا بخصائص التصنيف اليونانيّ، نكشف عن أهمّ خيوطه في النقاط الآتية:

❖الاعتماد على البنية الأرسطيّة

السِمة الطاغية على البنية الهيكليّة العامّة لمصنّفات هذه الوجهة هي الأخذ من المنهج الأرسطي في التصنيف، مع تفاوت بينها في درجة الأخذ يتراوح بين المحاكاة الكاملة ومجرّد الاستفادة.

بالرّغم من تقسيم الفارابيّ العلوم إلى خمسة أقسام، إذا تجاوزنا القسميّن الأوّلين (علم اللسان وعلم المنطق) نلاحظ أنّ الأقسام الثلاثة الباقية (علم التعاليم، العلم الطبيعيّ والإلهيّات، والعلم المدنيّ) لا تعدو أن تكون سوى مجرّد إعادة توزيع للقسم النظريّ عند أرسطو؛ حيث أعاد الفارابي صياغة العلم النظريّ عند أرسطو بتقسيمه إلى جزءين، هما: علم التعاليم (القسم الثالث) والعلم الطبيعيّ أو العلم الإلهيّ (القسم الرابع). قام إخوان الصفاء بعكس ما قام به الفارابي؛ حيث جعلوا القسمين الأوّلين خاصّين بالعلوم العمليّة، فاصلين بذلك بين علم

الآداب والعلوم الشرعيّة. جعلوا أيضًا القسم الثالث خاصًّا بالعلوم النظريّة، محاكين بذلك -تمام المحاكاة- ما طرحه أرسطو في العلوم النظريّة، لكن مع إضافة المنطقيّات (شعر، جدل، وبرهان) التي أخرجها أرسطو من الهيكلة؛ لأنّه يرى أنّها من علوم الآلة. أمّا ابن سينا، فقد قلّد -تمام التقليد- أرسطو في تقسيمه العلوم العقليّة إلى نظريّة وأخرى عمليّة، كما قلّده أيضًا في تجزئة العلوم النظريّة إلى إلهيّة -عليا- ورياضيّة -وسطى-وطبيعيّة -سفلى- وكذلك في تقسيم العلوم العمليّة إلى الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة المدنيّة.

❖الاعتماد على التجريد والتعميم في التصوّر

تكشف الدراسة الموضوعيّة لمصنّفات الوجهة التقليديّة أنّها قائمة على تصوّر تجريديّ، قياسيّ، صوريّ، وهو تصوّر لا يعدو أن يكون سوى التصوّر اليونانيّ، بالتالي فهي مصنّفات بعيدة عن التصوّر الاستقرائيّ الواقعيّ الرامز إلى التصوّر الإسلاميّ الأصيل. هذا التجريد نتلمّسه في مستويات ثلاثة: المنطلق المعرفيّ الذي انبعث منه تقسيم العلوم، البنية التي انتهت إليها المصنّفات والمادّة التي أقيمت عليها تلك البنية[١].

انطلقت بنية تلك المصنّفات من تصوّر للإمكان العقليّ للعلوم، وليس للواقع الذي تنشأ وتنمو وتتطوّر فيه تلك العلوم؛ لذلك لم تكن مجرّد إحصاء خالص نابع من واقع علوم العصر الذي أنجزت فيه، بل صدرت عن تصوّر ذهنيّ مجرّد لِما يمكن أن تكون عليه المعرفة البشريّة. أدّى ذلك التصوّر التجريديّ إلى صياغة للعلوم بشكل إجماليّ عامٍ، فكان التطرّق للعلوم في غالبه منوطًا بأجناس العلوم في عمومها، وهو أمر تشتركُ فيه جميع الأمم، وليس منوطًا بتفاصيل العلوم، مما تبرز فيه خصائص علوم كلّ أمّة، فكانت النتيجة:

[١] حول هذه الفكرة راجع كذلك – بتصرف شديد - مقال بعنوان «منهج تصنيف العلوم بين التقليد والتأصيل»، المقال منشور على الرابط التالي:

-خلل في وصف العلوم الإسلاميّة.

- انخرام في ترتيبها.

-قصور في حصر خصائصها.

لذلك، بدت (العلوم الإسلاميّة) منبتّة عن نسقها المعرفيّ في البيئة الثقافيّة الإسلاميّة التي نشأت وتطوّرت فيها.

لو أخذنا الفارابيّ نموذجًا على مقولتنا هذه، لأمكننا القول إنّه عمّم ذكره للعلوم، بمعنى أنّه أورد العلوم بصيغة العموم المشترك بين سائر الأمم، مكتفيًا بذكر أجناس العلوم دون التعمّق في تعيين علوم عصره ولا علوم مصره. في حديثه عن اللسان مثلًا، لم يفصّل العلوم الفرعيّة المندرجة في البيئة العربيّة الإسلاميّة من نحو، وصرف، وبلاغة، وخطابة وغيرها، بل سلك سبيل التعميم ليجعل من التطرّق لعلم اللسان صالحًا لكلّ زمان وعند جميع الأمم؛ كذلك فعل مع بقيّة العلوم الأخرى. المنهج نفسه اعتمده إخوان الصفاء؛ حيث نقرأ في بداية حديثهم عن أصناف العلوم ما يلي: «اعلم يا أخي بأنّ العلوم التي يتعاطاها البشر ثلاثة أجناس: فمنها الرياضة، ومنها الشرعيّة الوضعيّة، ومنها الفلسفيّة الحقيقيّة»[١]. تؤكد كلمة «التي يتعاطاها البشر» المنطلق التجريديّ – التعميميّ، وليس الإحصائيّ الواقعيّ، الذي سلكه إخوان الصفاء في تصنيفهم للعلوم.

❖الاعتماد على التفريق بين العلوم

صِيغت العلوم في مصنّفات الوجهة التقليديّة بطريقةٍ منفصلةٍ بعضها عن بعض، خالية من روابط تجمعها، حتى إنّ المطّلع على مضمون تلك المصنّفات لا يجد عناءً في ملاحظة التفريق، والتنافر، وعدم التكامل بين تلك العلوم. لعلّ الفصل بين النظريّ من العلوم والعمليّ منها يُعدّ أفضل دليل على هذه المقولة.

[١] إخوان الصفا، «رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء»، م.س.

يبلغ هذا الفصل ذروة مجلاه مع الشيخ الرئيس ابن سينا، الذي جعل مقصوده من العلم النظريّ مقتصرًا على مجرّد حصول الرأي، وجعل مقصوده من العلم العمليّ حصول الرأي لأجل العمل، وكأنّ النظريّ يجب أن لا يؤدّي إلى العمليّ. وبطريقةٍ غريبةٍ ومنبتّةٍ عن البيئة الإسلاميّة الأصيلة تديّنًا، وثقافة، ومنهجًا، وسلوكًا، جعل ابن سينا مرجع التحديد لِمَا يجب أن تكون أخلاق الإنسان عليه في حياته فرعًا من فروع العلم العمليّ، كما تضمّنه كتاب أرسطو في الأخلاق، كما جعل أيضًا مرجع التحديد لما يجب أن تكون حياة الإنسان عليه في تدبير منزله فرعًا آخر من فروع العلم العمليّ، كما تضمّنه كتاب «أرونس» في تدبير المنزل، دون مجرّد الالتفات إلى أيّ فرع من فروع العلوم الإسلاميّة الضابطة للتحديدات الشرعيّة في مجاليْ الأخلاق وتدبير المنزل. بهذا التصوّر التفريقيّ، يكون ابن سينا قد ابتعد عن ثوابت ومفاهيم أصيلة في العقيدة والفكر الإسلاميّ تجعل من العلوم العمليّة وجهًا تطبيقيًّا مكمّلًا للعلوم النظريّة. يُعتبر التفريق بين القول -وهو ترجمان النظر والاعتقاد- والعمل، في المنظار الإسلاميّ الأصيل، من الأخطاء الكبيرة التي تجلب المقت الإلهيّ. يقول الحقّ تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ**﴾ (الصف:٢-٣).

لا نستطيع مثلًا فصل علم الفقه (وهو من العلوم العمليّة) عن علم التوحيد (وهو من العلوم النظرية).... لا معنى -في المنظار الإسلاميّ الأصيل- لفقهٍ منفصلٍ عن التوحيد؛ فالأوّل (الفقه) تنزيل للثاني (التوحيد) على أرض الواقع وامتداد له على المستوى التطبيقيّ.

أمّا إخوان الصفاء، فقد أوغلوا في الفصل والتفريق بين العلوم، ويتجلّى ذلك في:

-تفريقهم للعلوم العمليّة نفسها إلى نوعين: نوع وُضِع لطلب المعاش وآخر لطلب الآخرة، وهي تفرقة منبتّة عن الرؤية الإسلاميّة الأصيلة التي تعتبر

الدنيا ممرًّا للآخرة. في المنظار الإسلاميّ الأصيل، لا يمكن فصل ما يحدث في الدنيا عمّا سوف يحدث في الآخرة. في الدنيا عمل بلا جزاء، وفي الآخرة جزاء بلا عمل. الجزاء هناك من سنخ العمل هنا ونتيجة حتميّة له.

- إدراجهم علم الفقه ضمن العلوم التي تُطلب بها الآخرة، وهو -في حقيقة الأمر- علم هدفه تنظيم الحياة الدنيا بطريقةٍ عمليّةٍ شرعيّة لحسن خاتمة الإنسان.

- إدراجهم كذلك علم الفقه، والنحو، والقراءة، ضمن العلوم التي يُطلب بها المعاش، وهي علوم شريفة يجب كذلك النظر إليها من منظار تمكين المتمكّن منها من فهم القرآن الكريم، وتوضيح معانيه، وتقصّي دلالاته، ومعرفة مقاصده حتى يكون ذلك طريقًا للفوز بخير الدنيا والآخرة في الوقت نفسه.

أمّا الفارابي، فقد فرّق بين علم الفقه والعلم المدنيّ تفريقًا تسهل ملاحظته. صحيح أنّه اعتبر الفقه خادمًا للحقائق الشريفة، إلّا أنّه في مقابل ذلك اعتبر السياسة الملكيّة مسائل العلم المدنيّ، أوردها بطريقةٍ عقليّةٍ خالصة بعيدة عن تعاليم الشرع، في حين أنّ تلك المسائل مندرجة في الثقافة الإسلاميّة في صميم علم الفقه فيما يُعرف بالسياسة الشرعيّة، وأنّه لا مجال للفصل بين علم الفقه والعلم المدنيّ في الواقع الإسلاميّ، إلّا أن تكون القناعة بأنّ الحكم وشؤونه جارٍ على مقتضى العقل ولا مدخل للشرع فيه بالبيان.

تأثّرًا بالثقافة اليونانيّة -وخاصّة بالمنهج الأرسطيّ- نظر روّاد الوجهة التقليديّة في التصنيف إلى العلوم من خارج الثقافة الإسلاميّة، ثمّ أسقطوا الرؤية اليونانيّة على الواقع الإسلاميّ بطريقة لا تخلو من التكلّف والتعسّف في تقسيم العلوم. وكانت النتيجة:

- صِبغة تفريقيّة بين العلوم أدّت إلى هُوّة، وتباعد وتنافر بين العلوم الناشئة

في البيئة الإسلاميّة ابتداءً وبين العلوم الوافدة من الثقافات الأخرى، وتحديدًا الثقافة اليونانيّة.

- مصنّفات تشتمل على أنواع عديدة من العلوم، لكنّها منفصلة بعضها عن بعض، غير مندرجة فيما بينها، ولا يربطها أيّ رابط.

ما نستنتجه أنّ أولئك الروّاد الأجلّاء لم يحسبوا حسابًا لفعل الزمان، ولا لانفتاح الواقع الإسلاميّ، حيث أقيم على أرض الواقع وبعد فترةٍ زمنيّةٍ قصيرةٍ نسبيًّا حوارٌ واسع بين العلوم الإسلاميّة النشأة والعلوم الوافدة من الحضارات الأخرى، كانت نتيجته تواصل وتشابك وتكامل بين السنخين من العلوم لا نجد له أثرًا في تقسيمات العلوم المدوّنة في مصنَّفات الوجهة التقليديّة. على العكس، نلمس أثر ذلك التلاقح والتكامل واضحًا وجليًّا على أرض الواقع، على غرار ما أحدثه الالتقاء بين علم الفقه وعلم الحساب؛ حيث تولّد عنهما علم الفرائض، وأيضًا على نحو ما نلمسه من التقاء بين علم الهيئة وعلم الفقه، ممّا أدّى إلى تحديد دقيق لمواقيت العبادات.

ما يثير الغرابة أنّ تلك النقائص الهيكليّة صدرت عن علماء أجلّاء موسوعيّين جمعوا في تكوينهم بين أصناف عديدة من العلوم؛ فالفارابي مثلا فيلسوف، طبيب، متكلّم، فيزيائيّ، وموسيقيّ. ألّف في الفلسفة، المنطق، الرياضيّات، الموسيقى، الشعر والخطابة، الكيمياء، وعلم الاجتماع، كذلك نجد أنّ ابن سينا فيلسوف، طبيب، متكلّم، كيميائيّ ورياضيّ؛ كتب في الطب، الفلسفة، المنطق، الفلك، الكيمياء، الجيولوجيا والشعر.

ت-من الوجهة التقليديّة إلى الوجهة التأصيليّة في التصنيف

لو وضعنا الوجهة التقليديّة في تصنيف العلوم الإسلاميّة تحت مجهر التقويم الموضوعيّ تحسّسًا لآثارها على الفكر الإسلاميّ ومنظومته المعرفيّة، لاتّضح أنّ لهذه الوجهة آثارًا إيجابيّةً وأخرى سلبيّة.

أمّا الآثار الإيجابيّة، فيمكن تلخيصها إجمالًا في نقطتين أساسيّتين:

- إفادة كبيرة على المستوى المنهجيّ الفلسفيّ تتمثّل أساسًا في إدخال المنهج التصنيفيّ -لأوّل مرّة- في دائرة الثقافة الإسلاميّة، كطريقة لتنظيم المعرفة بشكل تراتبيّ منطقيّ يؤدّي آليًا إلى تسهيل تحصيل العلوم من جهة، وإلى دفع الفكر الإسلاميّ إلى امتلاك مَلَكة التصنيف كمنهج لترتيب المعرفة.

- نقل التجربة اليونانيّة في التصنيف إلى الثقافة الإسلاميّة، وهي تجربة تقوم على المنطق العقليّ، وفي ذلك مران للعقل المسلم على إثارة دفائنه، وإعطائه بعد ذلك الحرّيّة في صرف ما تمرّن عليه، إمّا فيما يتماشى وخصائص الثقافة الإسلاميّة ومميّزاتها أو وفق منهج منبتّ عن تلك الثقافة.

أمّا الآثار السلبيّة للوجهة التقليديّة في التصنيف، فتتمثّل إجمالًا في قصور هذه الوجهة عن الإيفاء بما كان مطلوبًا منها؛ لأنّ خصائص التجريد والتعميم والتفريق أدّت إلى الانبتات عن الواقع الدينيّ، والابتعاد عن البيئة الثقافيّة الأصليّة، والافتراق عن المنهج الإسلاميّ القويم.

حتى يجد الفكر الإسلاميّ الأصيل نقاءه وخصوصيّاته في رحلته عبر العلوم، يحتاج إلى منهج تصنيفيّ يقوم على ثلاث ركائز أساسيّة:

- القطع مع المنهج الأرسطيّ.
- محاكاة الواقع.
- التواصل والتناسق بين مختلف أصناف العلوم.

ذلك ما لم تقدر الوجهة التقليديّة في التصنيف على الوفاء به؛ لجنوحها منهجًا قائمًا -كما ذكرنا سابقًا- على التجريد والتعميم والتفريق. يمكننا اعتبار الوجهة التقليديّة مرحلة أوّليّة في التصنيف عند المسلمين، حيث لم تكن العلوم الإسلاميّة

في ذلك العهد المبكر قد بلغت مرحلة النضج والاكتمال، بل ما زالت في طور نموٍّ وتنامٍ مطّرد.

إذا نظرنا إلى التقليد على أنّه محطّة ضروريّة، وخطوة أوّليّة لازمة نحو التأصيل، فهل استطاعت الوجهة التأصيليّة في التصنيف تجاوز نقائص الوجهة التقليديّة، والوفاء بما هو مطلوب، وتقديم خدمات جليلة وآثار إيجابيّة للفكر الإسلاميّ؟

ث-الوجهة التأصيليّة في التصنيف: ابن حزم، ابن خلدون، وطاش كبرى زاده نموذجًا

نشأت الوجهة التأصيليّة في تصنيف العلوم الإسلاميّة متأخّرةً زمنيًّا عن الوجهة التقليديّة، حيث لم نسجل أوّل ظهور لهذه الوجهة، إلّا في أواخر القرن الرابع للهجرة مع ابن النديم في «الفهرست». ما يلفت الانتباه هو عدم وجود المتكلّمين روّادًا أوائل لهذه الوجهة، وهم الذين أسّسوا مبكّرًا النزعة العقلانيّة في البيئة الإسلاميّة ودافعوا عنها بشراسة منذ أوائل القرن الثاني للهجرة مع ظهور المعتزلة. نظريًّا يرشّح منطق الأحداث المتكلّمون روادًا للعب دور التأسيس لهذه الوجهة نظرًا إلى الطبيعة العقليّة لعمليّة التصنيف، لكن على أرض الواقع حصل عكس ذلك، فربّما يكون سبب تخلّف المتكلّمين عن هذا الدور الرياديّ راجعًا إلى أنّ عمليّة تصنيف العلوم لا تمسّ محورًا عقائديًّا يستجلب الدفاع عنه بمنهج عقلانيّ.

سنجعل من مدى تحرّر المؤلّفات من تأثير المنهج اليونانيّ للتصنيف، واقترابها من البيئة الإسلاميّة التي نمت وتطوّرت في كنفها، معيارًا للتمييز والتفريق بين مصنّفات الوجهة التأصيليّة والوجهة التقليديّة في تصنيف العلوم الإسلاميّة. كلّما ابتعد المصنَّف عن تأثير المنهج اليونانيّ كلّما اقترب من الأصالة والتأصيل. بهذه المنهجيّة، نرشح ثلاثة مصنَّفات نعتبرها نماذج ممثّلة للخصائص العامّة للوجهة التأصيليّة في تصنيف العلوم الإسلاميّة، مع مراعاة التطوّر الزمنيّ المؤثّر إيجابًا عن نضجها. وهذه المصنّفات هي:

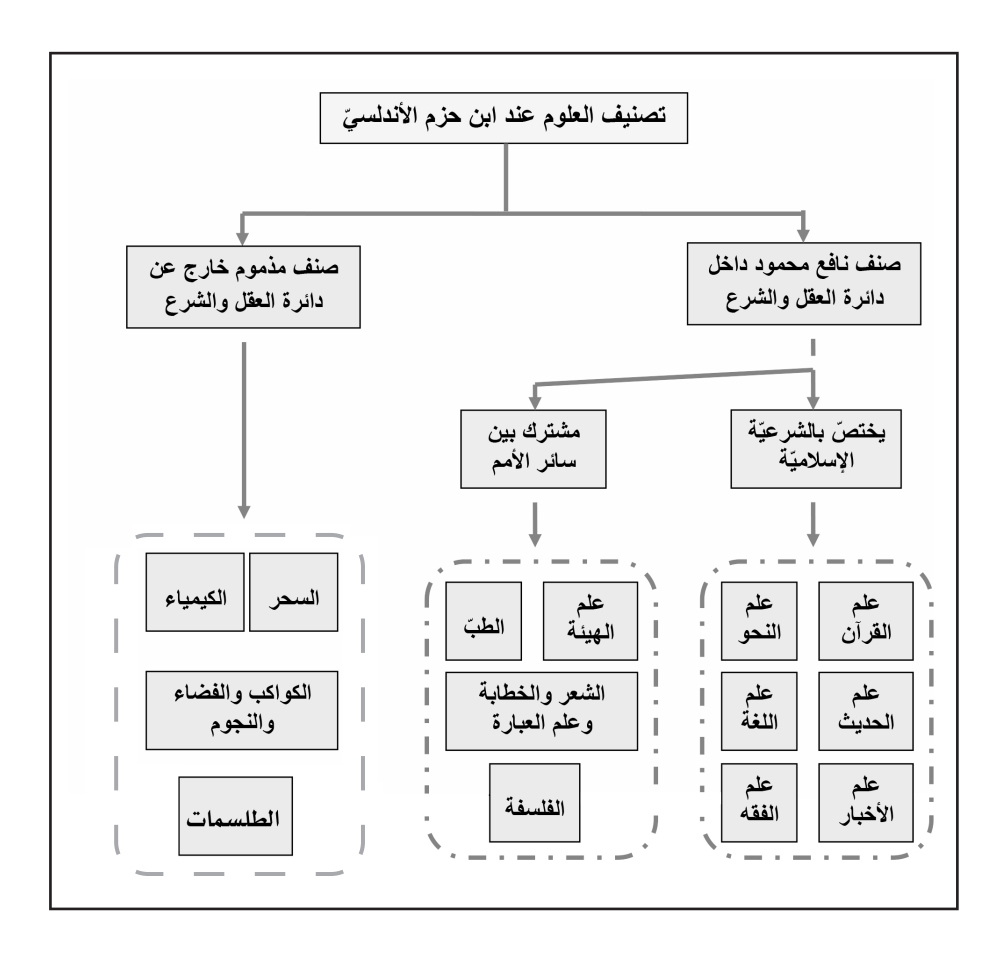
-«رسالة مراتب العلوم» لابن حزم الأندلسيّ.

-«المقدّمة» لابن خلدون.

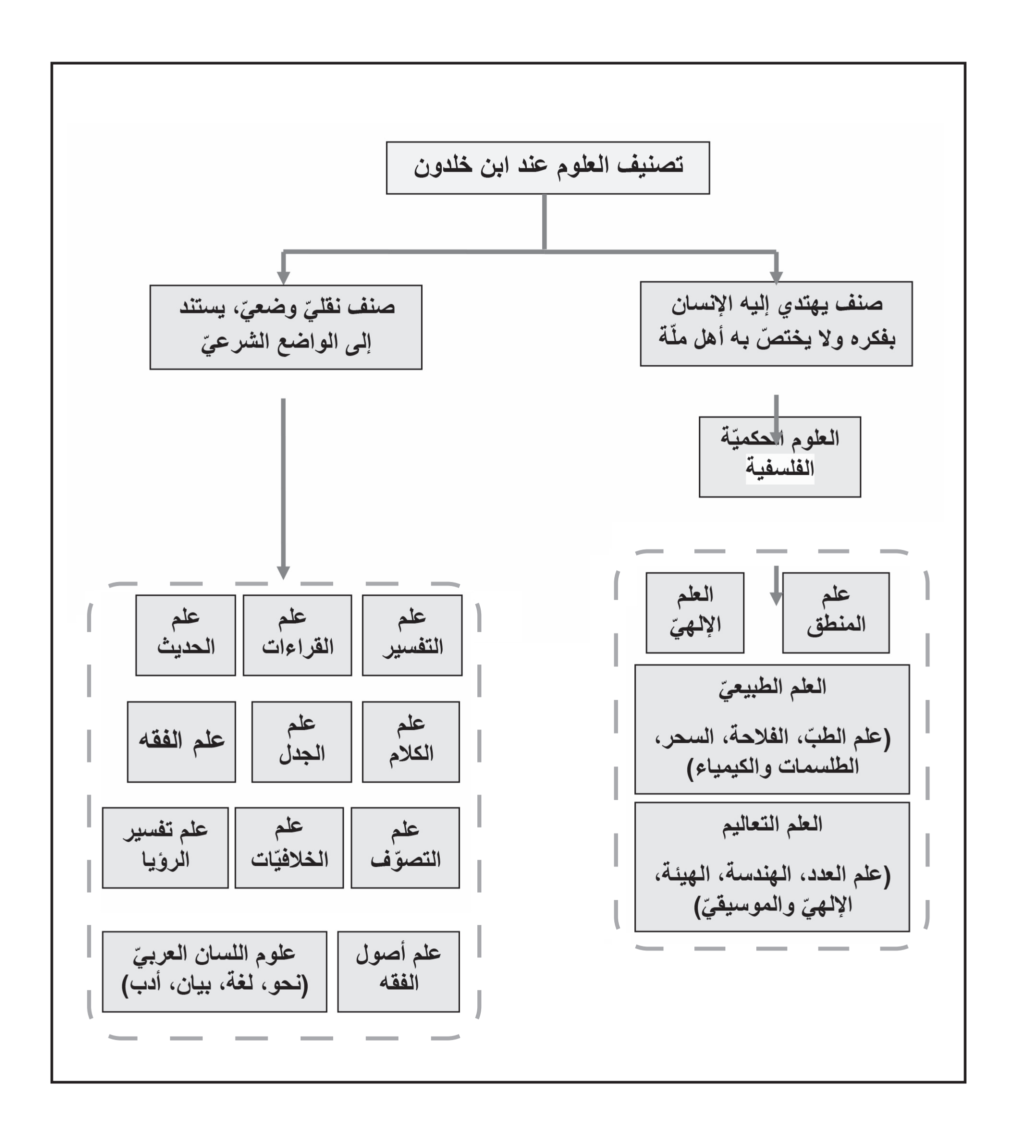
-«مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم» لأحمد بن مصطفى المعروف بـ «طاش كبرى زاده».

صرفنا النّظر عن كتاب «الفهرست» لابن النديم؛ لأنّه لم يكن مؤلَّفًا خاصًّا بتصنيف العلوم، بل يمكن اعتباره وثيقةً مهمّةً، والهدف منها تأريخ العلوم وإحصاء العلماء والمؤلَّفات المنتشرة في البيئة الإسلاميّة. بالرغم من إبعاد «الفهرست» عن دائرة المؤلَّفات النماذج إلّا أنّ ذلك لا يمنعنا من اعتباره أوّل محاولة تأصيليّة في تصنيف العلوم الإسلاميّة. أسّس ابن النديم كتابه على بنية متحرّرة في روابطها الداخليّة من تأثير المنهج الأرسطيّ ومن الهيكلة اليونانيّة، حيث انبنت أساسًا على تشابه العلوم وتقاربها وترابطها، وانطلقت من نقطةٍ مركزيّةٍ متمثّلة في انبثاق مادّة العلوم من البيئة الإسلاميّة وجامعة بين الواقع الثقافيّ والعلميّ لتلك البيئة. لم يقدّم ابن النديم قانونًا تصنيفيًّا واضح الملامح، لكن ما قدّمه كان مادّة مهمّة ألهمت من جاء بعده ليتّخذ منها نواة هيكل تصنيفيّ قائم على أسس منطقيّة وقابلة للتطوّر والإنضاج.

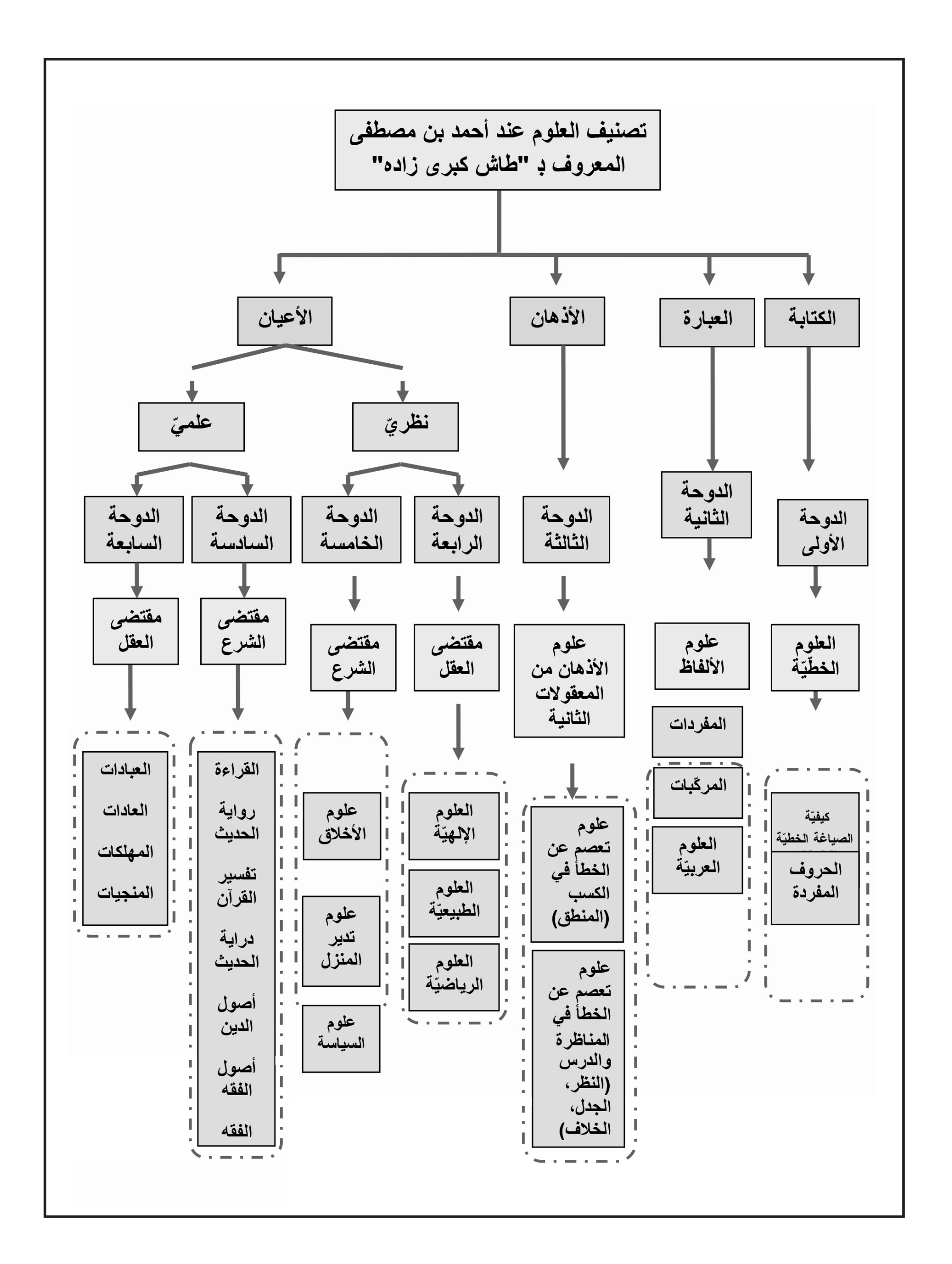
حتّى نتجنّب الإطالة، نعرض الهيكل التصنيفيّ للعلوم كما بسطه وجزّأه كلّ عَلَم من هؤلاء الأعلام ملخّصًا في الرسومات التالية:



الشكل (٧): تصنيف العلوم عند ابن حزم الأندلسيّ



الشكل (٨): تصنيف العلوم عند ابن خلدون



الشكل (٩): تصنيف العلوم عند أحمد بن مصطفى المعروف بـ "طاش كبرى زاده"

❖ خصائص الوجهة التأصيليّة في التصنيف

القاسم المشترك بين البنية الهيكليّة العامّة لمصنّفات الوجهة التأصيليّة، هو تحرّرها من تأثير الثقافة والفلسفة اليونانيّة، ويتّضح ذلك جليًّا في اختفاء التقسيم الثنائيّ للعلوم (نظريّ / عمليّ)، وكذلك في اختفاء الترتيب التفاضليّ القائم على تقديم الأكثر إيغالًا في التجريد على غيره. ابتكرت مصنّفات هذه الوجهة أسسًا جديدةً قائمةً على مرتكزاتٍ مستحدثةٍ لم تكن معروفة من قبل، على غرار «تشابه العلوم وتقاربها»، كما هو عند ابن النديم وطاش كبرى زاده، وعلى ثنائيّة المحمود والمذموم، كما جاء في تقسيم ابن حزم، أو على ثنائيّة المعقول والمنقول مثلما اعتمد ابن خلدون»[١].

تبدو هذه الأسس الجديدة في ظاهرها مختلفة، إلّا أنّ الخيط الناظم والجامع بينها هو انفراد هذه المصنّفات ببنية داخليّة تضع أسسًا جديدة لمنهج تصنيفيّ خاصّ لم تعرفه الإنسانيّة من قبل؛ منهج يحاول التعبير عن خصائص الرؤية الدينيّة والفكريّة والثقافيّة للبيئة الإسلاميّة، نكشف عن خيوطه الرئيسيّة في النقاط الثلاث التالية[٢]:

- **الصبغة الواقعيّة والتكامليّة**

السِمة البارزة للبنية الداخليّة لمصنّفات هذه الوجهة هي ارتباطها المتين بالواقع الفكريّ والثقافيّ الذي نشأت وتطوّرت فيه العلوم. جاءت منهجيّة التقسيم محكومة بواقع العلوم في نشأتها، واطّرادها، وتلاقحها فيما بينها، وتولّد بعضها عن بعض، وقدرتها على الاستقرار في الوعي الجمعيّ والمعرفيّ لأفراد الأمّة.

---

[١] مقال بعنوان «منهج تصنيف العلوم بين التقليد والتأصيل»، المقال منشور على الرابط التالي:
@ben25mohamed.communaute

[٢] م.ن.

ما أدرجته مصنّفات هذه الوجهة بين ثنايا صفحاتها لا يعدو أن يكون سوى إحصاء واقعيّ لَمَا كان متداولًا بين عامّة الناس في النظام التربويّ العامّ، وحصرٌ وفيٌّ لَمَا كان متدارسًا بين خاصّة رعايا المجتمع من مسلمين وغير مسلمين، وتوثيق أمين لَمَا ورد في الرسائل والمؤلَّفات. خير دليل على هذه المقولة ما أورده ابن خلدون بكلّ وضوح عند عنونته للفصل المخصّص لتصنيف العلوم، حيث عنونه كما يلي: «فصل في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد»[١].

سلكت هذه الوجهة التقسيميّة دوائر مرتبطة بالواقع، متوازية، متكاملة، متواصلة، متفرّعًا بعضها عن بعض، ومُفْضٍ بعضها إلى الآخر. يظهر ذلك تارة بصفة مباشرة وطورًا آخر بصفة غير مباشرة:

-أورد ابن حزم الأندلسيّ في الدائرة النافعة المحمودة قسمًا خاصًّا بالشريعة الإسلاميّة، وآخر عامًّا مشتركًا بين سائر الأمم، إلّا أنّ هذين القسمين لا ينفصلان عن بعضهما، بل يمثّلان وحدةً متكاملةً، تُفْضي إحداهما إلى الأخرى، قاسمها المشترك النفع المحمود المتأتّي من إعمال العقل واتّباع الشرع. في المقابل، أفرد في الدائرة المذمومة كلّ ما اعتبره خارجًا عن العقل والشرع. ونحن إذ نتّفق معه على أنّ السحر والطلسمات خارجان عن دائرة العقل، إلّا أنّنا لا نوافقه الرأي في إخراج الكيمياء وعلم الفضاء والنجوم من الدائرة العقليّة.

-أمّا ابن خلدون، فقد أورد في تقسيمه للعلوم دائرة عامّة لا تخصّ أهل ملّة ولا نحلة بعينها، خارجة عن مقتضيات الشرع، يهتدي إليها الإنسان - بما هو إنسان - بإعمال فكره، ودائرة أخرى خاصّة مستندة إلى الشرع ونابعة من الكتاب والسنّة، حيث لا مجال فيها لإعمال العقل إلّا في إلحاق الأصول بالفروع. الجامع بين الدائرتين أنّهما نابعتان من صميم الواقع، بعيدتان عن اللبس والالتباس،

[١] ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمّد: «مقدّمة ابن خلدون - الجزء الأوّل من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر-»، تصحيح وفهرسة: أبو عبد الله السعيد المندوه، لا.ط، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربيّ، د.ت.

بمعنى أنّ الإنسان – بما هو إنسان، سواء أكان مسلمًا أم لا – باستطاعته أن يهتدي بيسر لما يخصّه من العلوم.

– أمّا أحمد بن مصطفى (طاش كبرى زاده)، فقد جاء تقسيمه للعلوم مرتبطًا بالواقع من حيث مراتب وجود الأشياء؛ حيث إنّه خصّص الدوحات الثلاث الأولى للوسائل، والمشترك بينَهَا أنّها علوم آليّة، وخصّص الدوحات الأربع الأخيرة بعلوم المقاصد، والجامع المشترك بينها أنّها معبّرة عن النظريّ العقليّ (الدوحة الرابعة)، والعمليّ (الدوحة الخامسة)، والشرعيّ (الدوحة السادسة)، والأخلاقيّ (الدوحة السابعة). تتجلّى الواقعيّة والتكامل في تقسيم طاش كبرى زاده للعلوم في أنّنا لا نستطيع إدراك المقاصد دون اتّباع الوسائل، وفي المقابل لا نستطيع ابتكار الوسائل دون رسم المقاصد.

- **الصبغة الالتزاميّة**

يمكننا اعتبار الوجهة التأصيليّة لتصنيف العلوم الإسلاميّة انعكاسًا لتمايز الحضارة الإسلاميّة عن غيرها من الحضارات الإنسانيّة الأخرى؛ وذلك في جمعها بين البعدين المادّيّ والروحيّ في منظومة حضاريّة واحدة. كما يمكن اعتبارها ترجمانًا لعقيدة وفكر المسلمين وسلوكهم في اتّخاذ الإسلام وتعاليمه منهجًا للحياة التي تخضع لسنن إلهيّة سخّرها الله سبحانه وتعالى لخلقه.

لم يكن هدف هذه الوجهة التأصيليّة مجرّد المعرفة فقط، بل كان كذلك خدمة الحقيقة الدينيّة، سواء على مستوى الاعتقاد القلبيّ أو الاقتناع الفكريّ أو السلوك العمليّ، معنى ذلك أنّ هذه الوجهة التصنيفيّة ملتزمة بهدف سامٍ، هو تحقيق أهداف الدين باطنًا –على مستوى القلب والفكر– وكذلك ظاهرًا على مستوى السلوك.

أوضح مظاهر هذا الالتزام نجده متجسّدًا في البنية التصنيفيّة للعلوم التي اقترحها ابن حزم الأندلسيّ؛ حيث جعل محور ارتكازها المحمود والمذموم. وقد

قسّم ابن حزم العلوم إلى صنف نافع محمود وآخر مذموم، وأدخل النافع دائرة العقل والشرع؛ لأنّه يستقيم مع ميزانهما ويخدم أهداف الدين، وأخرج المذموم من دائرة العقل والشرع؛ لأنه لا يستقيم مع ميزانهما، فهو صنف تبعِد علومه عن أهداف الدين، مثل السحر والتنجيم والشعوذة. ويرى ابن حزم أنّ جميع العلوم النافعة المحمودة يجب أن تكون في خدمة الدين، فالفلسفة مثلًا عنده «إنّما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلّمها ليس هو شيئًا غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل، وحسن السيرة المؤدّية إلى سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعيّة. وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة»[١]؛ وعلم الحساب كذلك حيث يقول: «لا بد أن يُعرَف من الحساب ما يُعرَف به القبلة والزوال إلى أوقات الصلوات، لا يوقف على حقيقة ذلك إلّا بمعرفة الهيئة، لا يعرف حقيقة البرهان في ذلك إلّا من وقف على حدود الكلام، ولا بدّ أن يعرف من الحساب أيضًا كيفيّة قسمة المواريث والغنائم، فإنّ تحقيق ذلك فرض لا بدّ منه»[٢]. لم يكتفِ ابن حزم بإخراج الصنف المذموم من العلوم من دائرة العقل والشرع، بل أشبعها (العلوم المذمومة) نقدًا مبرزًا زيفها، وكاشفًا ضررها. وفي نقده اللاذع لعلمَي التنجيم والكيمياء يقول: «ليعلم كلّ ذي علم ينصح نفسه بأنّه لا سبيل إلى قلب الأنواع وإحالة الطبائع، فمن اشتغل بهذين العلمين، فإنّما هو إنسان محروم مخذول يطلب ما لا يحلّ أبدًا»[٣]. الالتزام نفسه نجده عند عبد الرحمان بن خلدون، لكن بصفة أقلّ وضوحًا من ابن حزم الأندلسيّ؛ حيث اتّخذ ابن خلدون من المنقول والمعقول أساسًا لتقسيم العلوم، وفي ذلك إيحاء وإشعار منه بأنّ العلوم النقليّة هي الكاشفة عن الحقيقة الدينيّة والمؤدّية إلى تحقيق أهدافها، أمّا العلوم العقليّة فهي غير مأمونة من الانزلاق بالإنسان والابتعاد به عن

[١] ابن حزم الأندلسّي، علّي بن أحمد بن سعيد، «رسائل ابن حزم الأندلسّي».

[٢] م.ن.

[٣] م.ن.

الأهداف الدينيّة. وفي ذمّه للسحر والشعوذة والطلسمات والتنجيم يقول: «إلّا أنّ التنجيم وغيره من العلوم المذمومة لئن كان مذمومًا في ذاته لمنافاته للدين، فلا ينبغي لطالب الحقائق أن يخلو من النظر فيه ليعرف أغراضهم [أي المنجّمين] ويريح نفسه من تطلّعها إلى الوقوف عليها، وليفيق من دعاويهم ومخرقتهم، ويزيل عن نفسه الهمّ إذا عرف أن لا فائدة منه»[١].

- **الصيغة التوحيديّة التأليفيّة**

بُنِيت مصنَّفات الوجهة التأصيليّة على أساس الوحدة والألفة بين العلوم، سواء على مستوى الهيكل التصنيفيّ العامّ أو على مستوى العلاقة الجامعة بين مختلف العلوم الناشئة منها في البيئة الإسلاميّة، وكذلك الوافدة من الحضارات الأخرى. يمكن إرجاع التآلف بين العلوم إلى وحدة الهدف بينها الذي هو خدمة العقيدة الدينيّة، «فلمّا كان الهدف هو خدمة الحقيقة الدينيّة سلكت العلوم كلّها في سياق واحد كانت فيه متكاملة متعاضدة لتحقيق هذا الهدف، وأبعدت في قسم منفصل العلوم المناقضة للعقل والشرع باعتبار أنّها لا تحقق الهدف بل تعارضه»[٢].

نقرأ في كلمات أعلام هذه الوجهة التأصيليّة في التصنيف ما يؤيّد هذه المقولة:

-نقرأ لابن حزم الأندلسيّ قوله: «العلوم كلّها متعلّق بعضها ببعض ... محتاج بعضها إلى بعض ولا غرض لها إلّا معرفة ما أدّى إلى الفوز في الآخرة»[٣]؛

-نقرأ لعبد الرحمان بن خلدون قوله: «أصناف هذه العلوم النقليّة كثيرة؛ لأنّ المكلّف يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه، وهي مأخوذة من الكتاب والسنّة بالنصّ أو بالإجماع أو بالإلحاق، فلا بدّ من النظر

[١] ابن خلدون، «مقدّمة ابن خلدون»، م.س.

[٢] مقال بعنوان «منهج تصنيف العلوم بين التقليد والتأصيل»، المقال منشور على الرابط التالي: @ben25mohamed.communaute

[٣] ابن حزم الأندلسّي، رسائل ابن حزم الأندلسّي»، م.س.

في الكتاب ببيان ألفاظه أوّلًا، وهذا هو علم التفسير، ثمّ بإسناد نقله وروايته إلى النبيّ ﷺ الذي جاء به من عند الله، واختلاف روايات القرّاء في قراءته، وهذا هو علم القراءات. ثمّ بإسناد السنّة إلى صاحبها، والكلام في الرواة الناقلين لها، ومعرفة أحوالهم وعدالتهم ليقع الوثوق بأخبارها بعلم ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك، وهذه هي علوم الحديث. ثمّ لا بدّ من استنباط هذه الأحكام من أصولها من وجه قانونيّ يفيد العلم بكيفيّة هذا الاستنباط، وهذا هو أصول الفقه. وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلّفين، وهذا هو الفقه. ثمّ إنّ التكاليف منها بدنيّ، ومنها قلبيّ، وهو المختصّ بالإيمان وما يجب أن يعتقد مما لا يعتقد، وهذه هي العقائد الإيمانيّة في الذات والصفات وأمور الحشر والنعيم والعذاب والقدر، والحجاج والقدر، والحجاج عن هذه بالأدلّة العقليّة هو علم الكلام. ثمّ النظر في القرآن والحديث لا بدّ أن تتقدّمه العلوم اللسانيّة لأنّه متوقّف عليها، وهي أصناف فمنها علم اللغة، وعلم النحو، وعلم الأدب حسبما نتكلّم عليها كلّها»[١].

ج-التدرّج نحو النضج والشمول التصنيفيّ

شهدت الوجهة التأصيليّة لتصنيف العلوم الإسلاميّة تناميًا واطّرادًا عبر الزمن نحو النضج والشمول التصنيفيّ. يُعتبر ابن النديم فاتح هذه الوجهة التأصيليّة، إلّا أنّه لم يقدّم قانونًا تصنيفيًّا مكتمل الأركان، واضح الملامح، حيث مثّل كتابه مجرّد إحصاء لعلوم عصره، أورد فيه المتشابهات على غير قانون تصنيفيّ إلّا أنّ سمته (الكتاب) الأساسيّة تحرّر البنية التصنيفيّة من تأثير المنهج الأرسطيّ. مثّل ما قدّمه ابن النديم مادّةً ثمينةً ألهمت من جاء بعده، وشكّلت نقطة انطلاق نحو رؤية تصنيفيّة معبِّرة عن خصائص البيئة الإسلاميّة. تجسّدت هذه الرؤية الجديدة فيما طرحه ابن حزم الأندلسيّ الذي اتّخذ من المحمود والمذموم قاعدة للتقسيم الذي

---

[١] ابن خلدون، «مقدّمة ابن خلدون»، م.س.

قدّمه، وكذلك فيما طرحه ابن خلدون الذي اتّخذ من المعقول والمنقول أساسًا للتصنيف الذي اقترحه. بعد خمسة قرون تقريبًا، بلغت هذه الرؤية التصنيفيّة أوج نضجها مع أحمد بن مصطفى (طاش كبرى زاده) الذي انطلق من الاعتبارات الوجوديّة للأشياء، ليجعل منها أساسًا للتقسيم التصنيفيّ الذي قدّمه، فكان أشمل وأنضج من جميع سابقيه.

مزجت الوجهة التأصيليّة لتصنيف العلوم الإسلاميّة مختلف المعارف (الإسلاميّة الأصيلة وكذلك المقتبسة من الثقافات الأخرى) بطريقة ذكيّة، وبأسلوب سلس، ووجّهتها نحو خدمة العقيدة الدينيّة في مختلف مظاهرها وأبعادها. سرى ذلك المنهج التصنيفيّ في الثقافة الإسلاميّة وأثّر في الفكر الإسلاميّ تأثيرًا ملموسًا ليجعل منه فكرًا موسوعيًّا منفتحًا، أنتج أعلامًا أجلّاء تفاعلت في أذهانهم العلوم عقليّها ونقليّها، محمودها ومذمومها، فكانوا موسوعات علميّة جامعة على نحو ما تحقّق مثلًا عند نصير الدين الطوسيّ (١٢٠١ – ١٢٧٢ م) في جمعه بين الفلسفة، والكلام، والطبّ، والفلك، والفيزياء، والرياضيّات، والكيمياء والأحياء. وكذلك على نحو ما تجسّد في أبي الوليد بن رشد (١١٢٦ – ١١٩٨ م) الذي جمع بين الفقه، والفلسفة، والطب، والرياضيّات والأصول وغيرهما.

يمكننا اعتبار ما قدّمه الأعلام المسلمون من معارف متداخلة وعلوم متناسقة ومتواصلة لخدمة العقيدة الدينيّة، والكشف عن أبعادها العديدة، ثمرةً حقيقيّةً من ثمرات الوجهة التأصيليّة لتصنيف العلوم، التي سرت في واقع الثقافة الإسلاميّة وشكّلت منهجًا تكوينيًّا لهؤلاء الأعلام.

٥- النتائج المعرفيّة لعمليّة تصنيف العلوم الإسلاميّة

لم تنطلق عمليّة تصنيف العلوم في البيئة الإسلاميّة من أرضيّة ساكنة اكتفت برصد التسميات وإحصاء المؤلَّفات، بل كانت الانطلاقة من أرضيّة متحرّكة، متفاعلة، ومؤسَّسَة على رصد دقيق وموضوعيّ لبنية المعارف والعلوم، ومن

خلال تصوّر إسلاميٍّ منتجٍ وقائمٍ على النظرة الإسلاميّة للكون والإنسان والحياة. انبنى التأسيس لعلمٍ تصنيفِ العلوم الإسلاميّة على فلسفة قوامها توثيق النصّ الدينيّ الذي سرت روحه في مفاصل كلّ الأعمال التصنيفيّة مسرى الروح من البدن. أنتجت تلك الفلسفة التأسيسيّة الجديدة رؤيةً فريدةً وغير مسبوقةٍ في أيّ حضارة من الحضارات الإنسانيّة، تمثّلت في التواؤم بين العقليّ والنقليّ، والتزاوج بين المادّيّ والروحيّ. سعت تلك الفلسفة التصنيفيّة إلى تحقيق مجموعة من الأهداف، لعلّ أبرزها خدمة العقيدة الدينيّة من خلال الاهتمام ببناء نموذجٍ حضاريٍّ متفاعلٍ مع المفاهيم الدينيّة ومُلبٍّ لمقاصد الشريعة، ويخدم مصلحة المؤمن في دينه ومعاشه، دنياه وآخرته. جعل كلّ ذلك من المصنّفات التصنيفيّة للعلوم الإسلاميّة شبيهة بمنهج تربويّ عامّ، يؤدّي استيعابه إلى استجلاء الحقيقة الدينيّة في مختلف مظاهرها. في ذلك الإطار المنهجيّ، المعرفيّ، والتربويّ، أصبح علم تصنيف العلوم الإسلاميّة عاملًا من عوامل بناء فكر إسلاميّ متقوّم بحقيقة العقيدة الدينيّة الإسلاميّة، وقادر على استيعابها في مختلف مظاهرها. أبدى الأعلام المسلمون روحًا طاهرةً، وفكرًا منفتحًا، وأخلاقًا عاليةً، ودراسةً موضوعيّةً، من خلال تقديمهم لطرح يجمع بين قراءة النصّ الدينيّ وقراءة الكون ويتفاعل مع تجارب الآخرين. كان لتلك الرؤية أبعاد حضاريّة كبيرة ألقت بظلالها، بشكل إيجابيّ، على المسيرة المعرفيّة في الحضارة الإسلاميّة خصوصًا، وفي الحضارات الإنسانيّة عمومًا.

لقد انبنى منهج تصنيف العلوم على مجموعة من المعايير حكمت بنيته الداخليّة، وشكّل الشمول لكلّ ما هو أخلاقيّ – أو إنسانيّ – أهمّها. وجاء معيار الشمول منسجمًا مع رؤية إسلاميّة أصيلة تتقاسم القِيَم الكونيّة مع الآخر وتتقبّله كما هو. هي رؤيةٌ منبثقةٌ من نداءات النصّ الدينيّ؛ حيث يقول الحق تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (الحجرات:١٣). وورد عن الرسول الأكرم ﷺ في

حجّة الوداع قوله: "**يا أيها الناس إن ربكم واحد، ألا لا فضل لعربيّ على عجميّ، ولا لعجميّ على عربيّ، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى. إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم**"[١]. ويقول أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: "**الناس صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق**"[٢].

«كان مبحث تصنيف العلوم -باعتباره رافدًا من روافد العمل المنهجيّ- يتقاطع والأبعاد الإيديولوجيّة والأخلاقيّة، والتي تمثّلت فيها كلّ الخصائص الفكريّة والثقافيّة لذلك المنهج الإسلاميّ في العلوم، شكّل زاوية مهمّة وأساسيّة في صياغة النسق الفكريّ الإسلاميّ الذي كانت له ضوابطه وقواعده المنهجيّة بروح أخلاقيّة. وقد تمثّل لنا بجلاء في فلسفة تصنيف العلوم ملاءمة تلك الفلسفة للأوضاع المادّيّة، والحالة الاعتقاديّة الإيمانيّة في المجتمع الإسلاميّ، فارتبطت تلك الفلسفة منذ نشأتها وتطوّرها بين الإيمان بالله والمعرفة والعلم، وأحيط منهج تصنيف العلوم بمنهاج الاستدلال العلميّ، ومنهج إثبات حكمة الله سبحانه، فكان هذا المنهج هو نفسه منهج التفكير الحضاريّ»[٣].

أشاد الإسلام بأحكام العقل، ودعا إلى تحريره من الخرافات والأغلال، وتنقيته من المأثور والأوهام، كما وجّهه إلى العالم المحسوس المتمثّل في الآيات الآفاقيّة (الكون) والأنفسيّة (حياة الناس)، وقد أحدث بذلك النصّ الدينيّ -في المنظومة الإسلاميّة قرآنًا وسنّةً نبويّةً- ثورةً منهجيّةً في المعرفة خصوصًا، وفي البناء الثقافيّ عمومًا، أعطت العقل مكانته المناسبة التي يستحقّها دون إفراط ولا تفريط في الاعتماد عليه، فجعله مصدرًا أساسيًّا من مصادر المعرفة، ومنطلقًا لا غنى عنه في

[١] رواه الألبانّي في «السلسلة الصحيحة»، رقم ٢٧٠٠، عن جابر بن عبد الله الأنصاريّ؛ أخرجه أبو نعيم في «حلية الأولياء»، ج٣، ص ١٠٠؛ وأخرجه كذلك البيهقيّ في «شعب الإيمان»، حديث رقم ٥١٣٧.

[٢] المجلسّي، بحار الأنوار، م.س، ج ٣٣، ص ٦٠٠.

[٣] بلهوشات، الزبير؛ رحايلي، محمد، «فلسفة تصنيف العلوم في الحضارة الإسلاميّة: التأسيس والنتائج المعرفيّة»، م.س.

عمليّة البناء الحضاريّ. تكوّنت بذلك ثقافة جديدة تحترم العقل وتجعله شريكًا أساسيًّا في عمليّة البناء الحضاريّ صياغةً وتطبيقًا. كان الاحتكام إلى مقياس العقل القاسم المشترك بين مختلف المصنّفات الإسلاميّة، والقاعدة الكبرى التي انبنت عليها جميع فروع معارف العلوم الإسلاميّة، لكنّه عقلٌ مضبوط بضوابط الشرع وموصول برباط الإيمان. ظهرت نتائج الاحتكام إليه في المنهج التجريبيّ للعلوم الكونيّة والمنهج الواقعيّ للعلوم الفقهيّة والأصوليّة.

٦-بين المنهجيّة الإسلاميّة والمنهجيّة الغربيّة في تصنيف العلوم

تختلف المنهجيّة الغربيّة في تصنيف العلوم اختلافًا جوهريًّا عن المنهجيّة التصنيفيّة في الإطار الحضاريّ الإسلاميّ. فقد شكّلت الوضعيّة سِمَةً أساسيّةً من سمات المنهج الغربيّ لتصنيف العلوم؛ حيث ارتكز الأخير على ركيزتين أساسيّتين تتمثّلان في الاعتماد على ما يُسمّى بالقوانين العلميّة في فهم جزئيّات الحياة وتفسير الوقائع والظواهر الطبيعيّة من جهة، والاختبارات التجريبيّة من جهة أخرى. أدّى ذلك إلى التوصّل إلى معرفةٍ متّسمةٍ بالمحدوديّة لا تخرج عن إطار الفهم الجزئيّ للوجود، وكذلك منبتّة عن واقع الإنسان ومنفصلة عن خدمة مصلحته في دينه ومعاشه. أمّا المنهج الإسلاميّ لتصنيف العلوم، فتجاوز القصور المعرفيّ الوضعيّ والمحدوديّة الغربيّة؛ حيث ترد المعرفة فيه (الإطار الإسلاميّ) في إطار فهم كُلّي للوجود ورؤية شاملة للعلاقة بين الله والكون والحياة.

إذا كانت فلسفة تصنيف العلوم في الحضارة الغربيّة المعاصرة -في أصولها النظريّة وكذلك في تطبيقاتها العمليّة- مبنيّةً أساسًا على منهج مادّيّ تجريديّ تسيطر عليه الرؤية اليونانيّة بتجريدها المادّيّ والنظرة الغنوصيّة بتجريدها الروحيّ، وتُقصي التدخّل الدينيّ؛ حيث ترى أنّ الدين مجرّد ظاهرة بشريّة خارجة عن نطاق الاستدلال العقلانيّ، وإيديولوجيا رجعيّة يجب إقصاؤها من جميع الميادين. في مقابل ذلك انبنت فلسفة تصنيف العلوم في الحضارة الإسلاميّة

على منهج واقعيّ منبثق من صميم ثوابت العقيدة الدينيّة الإسلاميّة التي تعتبر أنّ الواقع المادّيّ والواقع الإنسانيّ عنصران أساسيّان في المنظومة الدينيّة لا غنى عنهما في صياغة المشروع الحضاريّ الإسلاميّ.

انبثقت فلسفة تصنيف العلوم الإسلاميّة إذًا من ثوابت العقيدة الدينيّة التي لا تفصل بين المعرفة والعمل، بل تجمع بين النظريّ والعمليّ، وترى أنّ غاية المؤمن إرضاء الله سبحانه وتعالى، وأنّ هذا الإرضاء يمرّ عبر تحقيق واجب خلافة المؤمن لله على هذه الأرض، وأنّ تحقيق واجب الخلافة الربانيّة لا يكون إلّا عبر إعمار الأرض وفق المنهج الربّانيّ؛ أدّى ذلك إلى توجيه الفكر نحو جلب المنافع، واجتناب الضرر، ودفع الفساد، ومنع الإفساد، وقاد إلى تطويع المنهج التفكيريّ الإسلاميّ لخدمة مصلحة المؤمن في دينه ومعاشه، دنياه وآخرته، وقاد إلى تحقيق غايات أخلاقيّة وتربويّة في تطبيق نتائج العلوم، فانعكس إيجابًا على حياة الإنسان في مختلف مجالاتها (اجتماعيّة، اقتصاديّة، تربويّة....) وساهم مساهمةً فعّالةً في حلّ مشكلاته وتسهيل ظروفه الحياتيّة. وَخير دليل على صحّة هذه المقولة هو توجّه العديد من مصنّفي العلوم الإسلاميّة إلى تقسيم تلك العلوم إلى نافعةٍ محمودةٍ وأخرى مضرّة مذمومة.

الخاتمة

كان الهدف من هذه الدراسة التعرّف إلى مبادئ العلوم الإسلاميّة وإلى تصنيفها، بإتباع منهج تحليليٍّ قائم على دراسة وتحليل المصنفات والمؤلفات والدراسات النظريّة ذات الصلة بالموضوع. واتّضح أنّ العلوم الإسلاميّة – كغيرها من بقيّة علوم الحضارات الأخرى – انبنت أساسًا على مبادئ تصوّريّة وأخرى تصديقيّة. تمثّل المبادئ التصوّريّة لكلّ صنف من أصناف العلوم المباحث التي تتصدّى لبيان حدود موضوعات مسائل ذلك الصنف من العلوم وأجزائها، ومتعلّقاتها، وأعراضها الذاتيّة، وأيضًا حدود المحمولات، وأجزاءها، وأعراضها، وكل ما له علاقة بتصوّرها. أمّا المبادئ التصديقيّة من كل صنف من أصناف العلوم، فهي القضايا البيّنة بنفسها غير المحتاجة إلى برهان ودليل أو القضايا الثابتة والمُبرهَن عليها في صنف سابق من أصناف العلوم ويعتمد عليها الصنف اللّاحق كمقدّمات لأقيسته؛ قصد الوصول بواسطتها إلى النتيجة التي يريد الوصول إليها. واِتّضح أيضًا أنّ علم «تصنيف العلوم الإسلاميّة» أحد أهمّ المباحث العلميّة التي تأسّست ونمت وتطوّرت بشكلٍ ملحوظ في البيئة الإسلاميّة. وكان للروّاد المسلمين الأوائل من فلاسفة، متكلّمين، فقهاء وورّاقين، شرف السّبق في وضع اللّبنات الأولى لهذا الصنف من العلوم.

بعد فترةٍ وجيزةٍ من انطلاق الحركة العلميّة في المجتمع الإسلاميّ، نما علم «تصنيف العلوم الإسلاميّة» نموًّا مطّردًا، فأصبحت له مبادئ، وأصول، وأهداف، ومناهج في تنظيم المعرفة وحصر مجالاتها.

وبعد التحقيق الموضوعيّ في المصنّفات العديدة، والمؤلّفات الكثيرة، والرسائل المتنوّعة التي خلّفها العلماء المسلمون في هذا المجال، وعبر قرون طويلة دون توقّف ولا انقطاع، حتّى في أكثر فترات الأمّة انحطاطًا وانحلالًا، يتبيّن لنا ضخامة الإرث

الذي تركه الأعلام المسلمون السابقون -رحمة الله تعالى عليهم أجمعين- وغزارة مادّته العلميّة، وعمق أطروحاته المعرفيّة، وتنوّع موضوعاته، ما يدلّ على جدّيّة المسلمين في التطرّق لهذا الموضوع.

ومن أبرز النتائج التي توصّلت إليها الدراسة، أنّ علم «تصنيف العلوم الإسلاميّة» انتقل من وجهةٍ تقليديّةٍ متأثّرةٍ بالفلسفة اليونانيّة، وأكثر منطقة في هيكلها العامّ ترابطًا واندراجًا، إلى وجهةٍ تأصيليّةٍ أكثر نضجًا، وأدقّ تحرّرًا في بنيتها الداخليّة وروابطها الهيكليّة، من كلّ ما هو دخيل عن الثقافة الإسلاميّة، وأكثر منطقيّة في نسقها الداخليّ تواصلًا بين أصناف مختلف العلوم وربطها بواقعها. وقد مزجت الوجهة التأصيليّة مختلف العلوم بطريقةٍ ذكيّةٍ وبأسلوب سلس في إطار منهجيّ معرفيّ وتربويّ، ووجّهتها نحو خدمة العقيدة الدينيّة في مختلف مظاهرها وأبعادها. وقد نجحت، بذلك في بناء فكر إسلاميّ متقوّم بحقيقة العقيدة الدينيّة الإسلاميّة، وقادر على استيعابها في مختلف مظاهرها، وفي ذلك تمايز للحضارة الإسلاميّة عن بقيّة الحضارات الإنسانيّة الأخرى، في جمعها بين البعدين المادّيّ والروحيّ في منظومة حضاريّة واحدة.

قائمة المصادر والمراجع

١.ابن اسحاق، أبو يوسف يعقوب، «**رسائل الكنديّ الفلسفيّة**»، حقّقها وأخرجها: محمّد عبد الهادي أبو ريدة، لا.ط، مصر-بيروت، مطبعة الاعتماد المصريّ، دار الفكر العربيّ، ١٩٥٠.

٢.ابن اشهر آشوب، محمّد علي المازندرانيّ السرويّ، «**مقام العلماء -في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنّفين منهم قديمًا وحديثًا**»، لا.ط، النجف الأشرف، منشورات المطبعة الحيدريّة ١٣٨٠هـ-١٩٦١م.

٣.ابن الأكفانيّ، محمّد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاريّ، «**إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم**»، تحقيق وتعليق: عبد المنعم محمّد عمر، مراجعة: أحمد حلمي عبد الرحمان، لا.ط، بيروت، دار الفكر العربيّ، د.ت.

٤.ابن النديم، «**الفهرست**»، تحقيق: أيمن فؤاد، لا.ط، مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، ١٤٢٩ هـ- ٢٠٠٩م.

٥.ابن حزم، عليّ بن أحمد بن سعيد، «**رسائل ابن حزم الأندلسيّ**»، تحقيق: إحسان عباس، ط٢، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٧.

٦.ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمّد، «**مقدّمة ابن خلدون**، تصحيح وفهرسة: أبو عبد الله السعيد المندوه، لا.ط، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، د.ت.

٧.ابن سينا، الحُسَيْنَ بن عَبد الله بن الحسَنَ بن عَلْي، «**الإشارات والتنبيهات -القسم الأوّل في المنطق-**»، شرح: نصير الدين الطوسيّ، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، لا.ط، بيروت، مؤسّسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

٨.ابن سينا، الحُسَيْنَ بن عَبد الله بن الحسَنَ بن عَلْي، «**كتاب الشفاء -الفنّ السادس من الطبيعيّات**»، **لا.ط، بيروت**، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٨.

٩.ابن شهر آشوب، محمّد بن علي المازندرانيّ السرويّ، «**مناقب آل أبي طالب**»، لا.ط، النجف الأشرف، منشورات المطبعة الحيدريّة، ١٣٧٦ه-١٩٥٧ م.

١٠. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، «**لسان العرب**»، لا.ط، القاهرة، دار المعارف، ٢٠٠٨.

١١.إخوان الصفا، «**رسائل إخوان الصفاء وخلّان الوفاء**»، لا.ط، بيروت، دار صادر، د.ت.

١٢. التهانوي، محمّد علي، «**كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**»، تحقيق: رفيق المعجم؛ علي دحروج، ط١، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦.

١٣. الجزائريّ، محمد جعفر، «**منتهى الدراية في توضيح الكفاية**»، لا.ط، قم، مؤسّسة دار العلوم الكتب الجزائريّ للطباعة والنشر، ١٤١٠هـ- ١٩٨٩ م.

١٤. الحلّيّ، الحسن بن يوسف بن عليّ بن محمّد بن مُطهّر، «**خلاصة الأقوال في معرفة الرجال**»، تحقيق: الشيخ جواد القيّومي، لا.ط، قم، مؤسسة نشر الفقاهة، د.ت.

١٥.الخضريّ، أبو زيد عبد الرحمان الصغير، «**السلم المنورق في علم المنطق**»، ط٢، اسطنبول – تركيا، المكتبة الهاشميّة، ٢٠١٤.

١٦. الذهبيّ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، «**سير أعلام النبلاء ومن أدرك زمان النبوّة**»، تحقيق: أبو عبيدة أسامة بن محمّد الجمّال، لا.ط، بيروت، الدار العلميّة للنشر والتجليد، د.ت.

١٧. السبحاني، جعفر، «**بحوث في الملل والنحل – دراسة موضوعيّة مقارنة للمذاهب الإسلاميّة**»، لا.ط، قم، مؤسّسة الإمام الصادق(عليه السلام)، د.ت.

١٨. السيوطيّ، جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر، «**الإتقان في علوم القرآن**»، تحقيق: مركز الدراسات القرآنيّة، لا.ط، الرياض، وزارة الشؤون الإسلاميّة والدعوة والإرشاد السعوديّة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ٢٠٠٤.

١٩. العطية، مروان، «**المعجم الجامع**»، دار عيدان.

٢٠. الفارابي، أبو نصر محمّد بن محمّد بن طرّخان، «**إحصاء العلوم**»، قدّم له وعلّق عليه: الدكتور عثمان أمين، ط٣، مصر، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٦٨.

٢١.الفيروزآبادي، محمّد بن يعقوب،«**القاموس المحيط**»، إعداد: محمد عبد الرحمان المرعشلي، لا.ط، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، د.ت.

٢٢.الكشّيّ، أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز، «**رجال الكشّيّ**»، قدّم له وعلّق عليه ووضع فهارسه: السيّد أحمد الحسينيّ، لا.ط، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، د.ت.

٢٣.المجلسيّ، محمّد باقر، «**بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**»، لا.ط، بيروت، دار الإحياء والوفاء، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

٢٤.النجاشيّ، أحمد بن علي بن أحمد بن العبّاس، «**رجال النجاشيّ**»، لا.ط، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، د.ت.

٢٥.بلهوشات، الزبير؛ رحايلي، محمد، «**فلسفة تصنيف العلوم في الحضارة الإسلاميّة: التأسيس والنتائج المعرفية**»، مجلّة المعيار، مجلد ٢٥، عدد ٥٥، السنة ٢٠٢١، تاريخ النشر ٢٠٢١.

٢٦.بوعلاق، محمّد الصادق، «**الحضارة الإسلاميّة من سقوط صرحها إلى أفول نجمها**»، ط١، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ودار البحار، ٢٠٠٥م.

٢٧.بول كراوس، «**مجموعة من رسائل جابر بن حيّان**»، دراسة وتقديم: د. عبد الرحمان بدوي، لا.ط، باريس، دار بيبليون، د.ت.

٢٨.حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، «**كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**»، تصحيح وتعليق الحواشي وترتيب الذيول: محمّد شرف الدين يالتقايا؛ رفعت بيلكه الكليسي، لا.ط، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، د.ت.

٢٩.عبد الهادي، عبد الرحمان، «**إرشاد القاصد إلى أسمى المقاصد**»، مجلّة المسلم المعاصر، العدد ٥٥– ٥٦، سنة ١٩٩٠، بيروت – لبنان.ص

مسارات العلوم الإسلاميّة في ضوء المنهج التاريخيّ

د. عبد الكريم الشبلي[1]

المقدّمة

تُمكّننا مناهج البحث العلميّ أو علم المنهج (Methodology) في مجال الدراسات الاجتماعيّة من أدوات علميّة لتوصيف الظواهر، وتحليل أسبابها، وبناء معرفة تفصيليّة عنها، وفي مجال البحث التاريخيّ بالذات، نعالج صحّة البيانات المتوفّرة لظاهرة إنسانيّة أو عمليّة أو طبيعيّة أو لحادثة معيّنة تمَّت في الماضي، فيعتمد المنهج على القراءة والتحليل والنقد والتأمّل بهدف دراستها ومراجعتها لتصحيحها والوصول إلى الحقائق[2]؛ ولذلك يُستخدم منهج البحث التاريخيّ في تتبّع وتفسير مختلف الظواهر التاريخيّة، وكلّ ما يتعلّق بحياة الإنسان الماضية، وما طرأ عليها من متغيّرات عبر الزمن، والعلاقات السببيّة المسؤولة عن كلّ تطوّر.

فإذا كان التاريخ هو جملة الوقائع والأحداث التي عرفها الإنسان وظهرت في زمن الماضي، فإنّ علم التاريخ من أهمّ العلوم الإنسانيّة؛ لأنّ موضوعه الإنسان والحياة الإنسانيّة في امتدادها الزمنيّ على الأرض منذ ظهور الخليقة إلى اليوم، وما

---

[1] أستاذ التاريخ في الجامعة التونسيّة .

[2] . دشلي، كمال، منهجيّة البحث العلميّ، ص٥٧-٥٨ .

يحكم هذه الحياة من عوامل وأسباب، فهو حركة الزمن ووقعها على المجتمع. ولا ينحصر علم التاريخ في أخبار تعاقب الملوك، وسقوط الدول، وتراجم الزعماء، ووصف جبهات القتال والغزو، والمعاهدات، والاتفاقيّات... فقد تطوّر علم التاريخ اليوم موضوعًا ومنهجًا، واتّسعت مجالاته ليشمل التاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ وتاريخ الذهنيّات والحضارات.. وبصفته استقصاءً، فقد تطوّر من منهج ومنحى بحث إلى نظرة كونيّة.

وسنحاول التطرّق لأهمّيّة منهج البحث التاريخيّ ومبادئه وأدواته بالنّسبة للعلوم الإسلاميّة ككلّ. وهذا البحث مقاربة لهذا المنهج في علاقته بالعلوم الإسلاميّة، وذلك في مستويين اثنين:

أ- قراءة لمسارات العلوم الإسلاميّة في التاريخ، كالكلام، والحديث، والسيرة، والفقه...

ب- دور الفهم التاريخيّ لمسارات العلوم الإسلاميّة في تحقيق الموضوعيّة والتجرّد والتعالي عن المذهبيّات والعصبيّات.

وختمنا الدراسة بجملةٍ من الاستخلاصات والنتائج التي آل إليها البحث.

أوّلًا: المنهج التاريخيّ وعلم أصول الدين أو العقائد

ظهر علم الكلام للدفاع عن العقائد الدينيّة بإقامة الأدلّة والحجج على صحّتها، خاصّة بعد الانفتاح على الحضارات المجاورة وعقائدها وترجمة علومها.. لكنّه واجه صعوبات جمّة منذ التأسيس، وتراجع منذ القرن الخامس الهـ مع انحسار الحضارة الإسلاميّة، فأصبح من العلوم المهجورة نسبيًّا؛ لارتباط صورة علم الكلام في الأذهان بالصراعات بين الفرق الكلاميّة، وتعقّد لغته ومسائله وارتباطها بالمنطق الصوريّ أو حتّى بالتنظير والترف الفكريّ، فاستنفذ بالتالي غرضه.

عرّف ابن خلدون علم الكلام بأنّه: «علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وعقائد أهل السُّنَّة، وسرّ هذه العقائد الإيمانيّة هو التوحيد»[١]. وعرّفه الفارابي بأنّه: «صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل». أمّا القاضي عضد الدين الإيجي فعرّفه بأنّه: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشبه»[٢]. وعرّفه الملا صدر الدين الشيرازي بأنّه: «البحث عن ذات الله وصفاته وأفعاله وعن أحوال المعاد بأدلّة ممزوجة من العقل والشرع، بمقدّمات مقبولة عند الجمهور أو مسلّمة عند الخصم»[٣]. وعرّفه الجرجانيّ بأنّه: «العلم الذي يبحث فيه عن إثبات أصول الدين الإسلاميّ

---

[١] ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدّمة، لا.ط، بيروت، دار إحياء التراث، ج١، ص٤٥٨.

[٢] التفتازاني، سعد الدين: شرح العقائد النسفيّة، تح: أحمد حجازي السقا، لا.ط، مصر، مكتبة الكلّيّات الأزهرية، ١٩٨٧، ص ١٢.

[٣] الملاّ صدرا، محمّد بن إبراهيم القوامي الشيرازي: شرح أصول الكافي؛ الغفار، عبد الرسول: الكلينيّ والكافي، لا.ط، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٦هـ، حاشية ص٣١٦.

بالأدلّة المفيدة لليقين بها». نلاحظ من خلال هذه التعريفات أنّها تتّفق على دور علم الكلام في الدفاع عن العقيدة، وطريق إقامة الأدلّة والحجج على صحّة المعتقدات الدينيّة، فهو طابعٌ جدليٌّ وحجاجيٌّ ضدّ الشبهات والتحدّيات التي تواجه العقيدة الإسلاميّة. والاطلاع على علم الكلام والتعرّف إلى أدلّته، يبني المسلم إيمانيًّا، ويرتقي بمعتقداته إلى مستوى الوعي والإدراك بالأدلّة الصلبة أمام الشبهات، ومعرفة الله المثيب والمجازي لعباده «وكيفيّة آثاره وأفعاله وتكاليفه على الإجمال. وذلك هو سبب السعادة الأبديّة، والخلاص من الشقاء الأبديّ، ولا غاية أهمّ من هذه الغاية»[1].

موضوع علم الكلام مسائل العقيدة الإسلاميّة وتقديم الأدلّة والبراهين والحجج العلميّة لإثباتها، ومناقشة الأقوال والآراء المخالفة لها لإثبات بطلانها، ونقد الشبهات التي تثار حولها ودفعها بالحجّة والبرهان. وجاءت تسمية هذا العلم بالكلام لخوضه في ذات الله وصفاته وأسمائه وأفعاله، فيمكّننا من الاستدلال على وجود خالق للكون، وإثبات أنّه واحد لا شريك له، ويمكّننا من نفي شبهة التجسيم عن الذات الإلهيّة، أو شبهتي التفويض والجبر في أفعال العباد، ويمكّننا من إثبات وجوب النبوّة وصحّة نبوّة النبيّ ﷺ. وكذلك الدليل على ثبوت الإمامة والمعاد. ولئن غلب عليه اسم علم الكلام، فقد تعدّدت أسماؤه[2]:

أشهر تسمياته علم الكلام، قيل لأنّ المتكلّمة كانوا يُعَنوِنون فصول أبحاثهم بالكلام، فيقولون: كلامٌ في التوحيد، كلامٌ في القدرة، كلامٌ في النبوّة، كلامٌ في العدل.. فسمّوا المتكلّمة، ومباحثهم علم الكلام؛ وقيل لأنّ أشهر مسألةٍ بحثوها هي معنى الكلام الإلهيّ وهل أنّ الله متكلّمٌ؟ وهل أنّ كلامه قديمٌ أم مخلوق؟ واشتدّ الجدال في هذه المسائل بين الفرق الإسلاميّة، وكفّروا بعضهم واستباحوا

---

[١] العلاّمة الحلّيّ، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج١، ص١٣.

[٢] شبّهه فريد وجدي بعلم اللاهوت عند النصارى.

دماء بعض خلال فتنة القول بخلق القرآن![١]؛ وسمّاه أغلب العلماء علم أصول الدين باعتباره أهمّ العلوم الشرعيّة على الإطلاق؛ «لأنّ العلوم الدينيّة من الفقه والحديث والتفسير مبنيّةٌ عليه، لأنّها متوقّفةٌ على صدق الرسول المتوقّف على ثبوتِ المرسِلِ وصفاته وامتناع القبيح عليه.. فلا جرم كان أصلًا للدين»[٢]. وعلم العقائد: لأنّه يبحث عن العقائد، وسمّي هذا العلم باعتبار موضوعاته، وما يبحث عنه من مسائل وقضايا ترتبط بالمعتقد، وسمّي علم التوحيد والصفات؛ لأنّ البحث عن توحيد الله وصفاته تعالى هو أبرز أبحاثه، فكانت تسمية الكلّ باسم الجزء، وسمّي علم التوحيد؛ لأنّه أصل وأساس سائر أصول الدين وفروعه، من خطبة الإمام عليّ عليه السلام: «أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له»[٣]. وسمّي الفقه الأكبر؛ لأنّ الفقه هو الفهم والمعرفة، وينبغي على الإنسان معرفة المسائل الاعتقاديّة التي عليها تُبتنى الأحكام العمليّة الفرعيّة التي تضبط عباداته ومعاملاته. وهو علم النّظر والاستدلال؛ لأنّ عمدة مسائله إثبات الصانع، وحكمته ووحدانيّته، وضرورة بعثة الأنبياء، وغيرها من المسائل التي تعتمد على الأدلّة العقليّة، وبحاجة إلى نظرٍ وفكرٍ واستدلالٍ، وسمّي علم العقيدة والإيمان...

تاريخيًّا، اقترنت نشأة علم الكلام بحيثيّات سياسيّة دقيقة، ومؤثّرات خارجيّة، أسهمت في نشأته، يمكن اختزالها في ثلاثة عوامل: على رأسها انفتاح المسلمين على ثقافات الشعوب المغلوبة، وتشكيك الملاحدة والزنادقة والثنويّة في العقيدة الإسلاميّة، مستفيدين ثانيًا من تأجّج الخلافات حول الإمامة، وتنامي ظاهرة

---

[١] حسب الدكتور وهبة الزحيلي سمّي بعلم الكلام «لأنّ مسألة كلام الله تعالى كانت أهمّ المسائل المعروضة في ذلك العصر والتي عرفت بخلق القرآن». الزحيلي، وهبة، مرجع العلوم الإسلاميّة: تعريفها ــ تاريخها ــ أئمّتها ــ علماؤها ــ مصادرها ــ كتبها، ص٣٢٦. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر، المِلل والنِحل، ج١ ص٣٦.

[٢] ابن أبي جمهور الإحسائيّ، محمّد بن علّي بن ابراهيم، كشف البراهين، ص٦٦-٦٧.

[٣] المجلسّي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج٤ ص٢٤٧.

الفرق الدينيّة التي تأصّلت اختلافاتها حول العقيدة الإسلاميّة. وتمحورت ثالثًا حول الآيات المتشابهات، فتفنّنت كلّ الفرق الإسلاميّة في تأويلها للتدليل على صحّة مواقفها[١].

اتّسم الطور الأوّل لعلم الكلام بأداء دور فعّال في الذود عن الإسلام، ودحض الشبهات التي أثيرت حول العقيدة الإسلاميّة من قبل الفكر الدخيل للثقافات الأجنبيّة والديانات الأخرى، مع احتكاك المسلمين بالشعوب والحضارات المجاورة، لكن غلب عليه الجدل بين متكلّمة المذاهب الإسلاميّة، ودفاع كلّ فريق على مقولاته، مع غلبة الخلفيّة السياسيّة على هذا الجدل. تصدّى أئمّة أهل البيت عليهم السلام لمختلف الشبهات المطروحة، رغم إقصائهم ومحاصرتهم، ودافعوا عن العقيدة بوسائل شتّى. فقد حفل نهج البلاغة بمسائل الإلهيّات[٢]، ونجد مراسلة بين الإمام الحسن المجتبى عليه السلام والحسن البصريّ الذي استفسره عن القدر واختلافات المتكلّمة، وردّ الإمام الحسين عليه السلام على نافع بن الأزرق رأس الخوارج الأزارقة وبيّن له الإله الذي يُعبد[٣]، واستخدم الإمام السجاد عليه السلام أسلوب الدعاء في نشر المعارف وبيان المطالب والشبهات العقائديّة في طيّات أدعيته.[٤]

من أهمّ مسائل علم الكلام، قضيّة القضاء والقدر، التي طُرحت في عصر الأمويّين؛ لتبرير استيلائهم على الحكم بقضاء الله وقدره الذي لا ينبغي ردّه ولا الاعتراض عليه![٥]، وطرح متكلّمةُ الفرق مسائل كلاميّة خلافيّة وسياسيّة، لعلّ

[١] اعتبر ابن خلدون الآيات المتشابهات أصل نشأة علم الكلام، وأرجع البحث في ذات الله وصفاته ورؤيته، والاختلاف في كلام الله قديمًا أو مخلوقًا، ومسائل التوحيد عامّة.. إلى ما دار من جدال حول تفسير الآيات المتشابهات. أبو الريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفيّ في الإسلام، ص١٣٦.

[٢] الصدوق، محمّد بن علّي بن الحسين بن بابويه القمّيّ، التوحيد، ص٣٨١؛ ابن شعبة الحرّانّي، الحسن بن علي بن الحسين، تحف العقول، ص٢٣١.

[٣] ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ مدينة دمشق، ج١٤، ص١٨٣-١٨٤.

[٤] انظر: الصدوق، م.س، ص١٥٣.

[٥] السيّد، رضوان، «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام»، ص ٤١-٦٧.

أوّلها وأشهرها مسألة حكم مرتكب الكبيرة، وكثر الكلام فيها أيّام محاربة الخوارج الأمويّين المعروفين بالفسق واقتراف الكبائر، فكفّرهم الخوارج وحاربوهم. وقال أبو الحسن البصريّ: إنّ مرتكب الكبيرة فاسقٌ منافقٌ، في حين ذهب المعتزلة إلى أنّه لا مؤمنٌ ولا فاسقٌ، بل منزلةٌ بين المنزلتين، وقال الشيعة والأشاعرة: إنّه مؤمنٌ فاسقٌ، ثمّ تطوّر النزاع في مرتكب الكبيرة إلى نزاع كلاميّ لتحديد مفهوم الإيمان، وهل يدخل العمل في حقيقة الإيمان؟ وتعكس مقولة التشبيه والتجسيم تأثير روايات الإسرائيليّات التي دسّها كعب الأحبار ووهب بن منبه وتميم الداري وغيرهم.. وتوثيق هذه الروايات في الصحاح كان وراء فتن كثيرة عبر التاريخ وفرّق المسلمين إلى يومنا هذا.

تأسّست العقائد الإسلاميّة على أصلي التوحيد والنبوّة، وبالتالي المعاد كشرط للإسلام، وعنها تفرّع الاعتقاد بالصفات الثبوتيّة لله تعالى، كالعدل، والحكمة. وتعدّ الأحكام العمليّة الفقهيّة، كالصلاة، والصوم، من لوازم التوحيد والإيمان بالرسالة، فإنكارها إنكار لهما. واستنبط متكلّمو بعض الفرق والمذاهب أصولًا أخرى، فقال المعتزلة المعروفون بالعدليّة بخمسة أصول: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1]، فأدخلوا النبوّة تحت عنوان العدل. واكتفى الأشاعرة بأصلي التوحيد والنبوّة[2]، ومذهب الإماميّة في أصول الدين خمسة: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد. وإذا كانت الأصول الثلاثة الأخيرة محلّ خلاف وليست شرطًا لقبول الإسلام لتفرّعها عن التوحيد والنبوّة، فقد اعتبر الشهيد المطهري أنّ العدل والإمامة معًا سمة خاصّة بالتشيّع؛ ولذا قيل: إنّ أصول الدين الإسلاميّ ثلاثة، فيما أصول المذهب الشيعيّ

[١] البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمّد بن عبد الله، الفرق بين الفرق، ص٢٦٧.

[٢] ذكرت بعض كتب الأشاعرة عددًا من فروع الدين ضمن أركان الإسلام، لمزيد من الاطلاع راجع: البغدادي، م.س.

اثنان: العدل والإمامة[١]. وعرّف العلاّمة الطباطبائيّ أصول الدين بأنّها التعاليم الأساسيّة العقديّة، مقابل الأحكام العمليّة (الأخلاق)، ويقول في بيان عددها: «مجموعة عقائد أساسيّة وحقائق يجب على الإنسان أن يبني حياته على أساسها، وهي الأصول الثلاثة العامّة: التوحيد والنبوّة والمعاد، وعند اختلال أحدها لن يتحقّق مفهوم اتّباع الدين[٢].

أثار أصل الإمامة اختلافًا كبيرًا بين المسلمين، وكفّر بعضهم الآخر بسببه، فمثلًا عدّ أبو الفتح الأسروشي (ت٦٣٢هـ) منكري إمامة أبي بكر كفّارًا، وبالمقابل عدّ بعض متكلّمي الإماميّة منكر إمامة الإمام عليّ كافرًا حقيقةً وإن كان مسلمًا في الظاهر[٣]. ولئن تشعّبت مسائل علم الكلام ومقولاته، فإنّ نشأة الفرق والمذاهب الإسلاميّة وأصل الخلاف بينها، وأبرز القضايا التي تناولها المتكلّمة، ارتبطت بالإمامة (ستارًا للسلطة!)، وهي تعود حسب مؤرّخي الفرق الشيعيّة إلى يوم السقيفة، وأرجعها مؤرّخو بقيّة الفرق إلى الخروج على الإمام عليّ عليه السلام.. فقال أبو الفتح الشهرستاني الأشعريّ: «ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينيّة مثل ما سُلَّ على الإمامة في كلّ زمان»[٤]. وعنها تشعّبت فرق ملّة الإسلام وربما بلغت ٧٣ فرقة، واختلف مؤلّفو كتب المقالات والفرق في تشخيص الفرقة الناجية، وإرجاع الفرق إلى أصولها[٥]. وتمسّك الشيعة الإماميّة بأنّها استمرار لوظائف الرسالة وتشترط ملكات عالية وعناية إلهيّة خاصّة ليخلف النبيّ صلى الله عليه وآله في العلم

[١] ذهب الخواجة الطوسّي إلى أنّ: الشيعة يقولون بالإيمان بالله وتوحيده وعدله، وبالنبوّة والإمامة. مطهري، مرتضى، علم الكلام، درس ٨، ٩.

[٢] الطباطبائي، محمد حسين، القرآن في الإسلام، ص١٣٧. (القسم العقائديّ)

[٣] مطهّري، مرتضى، العدل الإلهي، صص ٣٦- ٥٦.

[٤] الشهرستاني، الملل والنحل، م.س.

[٥] انظر مثلاً الملطي في التنبيه، والبغدادي في الفرق بين الفرق، وابن الجوزي في تلبيس إبليس، والشهرستاني في الملل والنحل. وأرجعها ابن المبارك إلى أربعة فرق: الشيعة، والحرورية (الخوارج)، والقدرية، والمرجئة، فافترقت الشيعة على ٢٢ فرقة، وافترقت الحرورية على ٢١ فرقة، وافترقت القدرية على ١٦ فرقة، وافترقت المرجئة على ١٣ فرقة. عمارة، محمد، تيّارات الفكر الإسلاميّ.

والعصمة والقيادة الحكيمة، كما جاء مثلًا في مناظرة هشام بن الحكم عمرو بن عبيد شيخ المعتزلة في مسألة الإمامة: «فالله تبارك وتعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لها إمامًا يُصحّح لها الصحيح ويتيقّن به ما شكّ فيه، ويترك هذا الخلق كلّهم في حيرتهم وشكّهم واختلافهم، لا يقيم لهم إمامًا يردّون إليه شكّهم وحيرتهم ويقيم لك إمامًا لجوارحك تردّ إليه حيرتك وشكّك؟!»[١]. وتطوّرت مقولة الإمامة لدى المتكلّمة والفرق الإسلاميّة من رئاسة عامّة في أمور الدين والدنيا.. إلى خلافة الرسول صلى الله عليه وآله في إقامة الدين[٢]، ونفى عامّة المتكلّمة أنّ الإمامة من أصول الديانة بل من الفروع، والنظر فيها ليس من فنّ المعقولات بل من الفقهيّات، إلى أن جعلها ابن خلدون «قضيّة مصلحيّة إجماعيّة ولا تلحق بالعقائد»[٣].

تصاعد رفض الخوض في علم الكلام والاشتغال به من طرف الفقهاء وحتّى بعض المتكلّمة، واعتبروه مضيعةً للوقت ومدخلًا للكفر، وينسب للشافعي القول: «حكمي في أهل الكلام أن يُضربوا بالجريد ويُحملوا بالحديد على الإبل، ويطاف بهم.. وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنّة وأقبل على علم الكلام»[٤]. وأوصى الجويني عند موته باجتناب علم الكلام: «يا أصحابنا لا تشتغلوا بعلم الكلام، فلو عرفت أنّه يبلغ بي ما بلغ ما تشاغلت به»[٥]. وقال الفخر الرازي: «لقد تأمّلت الطرق الكلاميّة والمناهج الفلسفيّة فما رأيتها تشفي عليلًا ولا تروي غليلًا.. ومن جرب مثل تجربتي فرّ وكرّ»[٦]. وحتّى ابن خلدون قال: «علم الكلام غير ضروريّ لهذا العهد على طالب العلم، إذ

---

[١] رواه الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، كتاب الحجة باب الاضطرار إلى الحجة الحديث ٣.

[٢] الجرجاني، علّي بن محمّد، شرح المواقف، ج٨ ص٣٤٤.

[٣] ابن خلدون، م.س، ص٤٦٥.

[٤] السيوطي، جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فنّي المنطق والكلام، ص١٥.

[٥] ابن قدامة المقدسّي، موفّق الدين، تحريم النظر في كتب الكلام، ص١٨-١٩.

[٦] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، ج١، ص ٢٢.

الملاحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمّة من أهل السنّة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودوّنوا»![1].

انتبه المسلمون حديثًا إلى النهضة الأوروبّية وتطوّرها العلميّ والعسكريّ بعد غزو نابليون للشرق(١٧٩٨م)، وتزايدت الدعوة إلى إحياء علم الكلام، فدعا مثلًا العالم الهنديّ شبلي النعمانيّ إلى تجديد علم الكلام للرد على الشبهات الحديثة والدفاع عن الشريعة[2]، ثمّ دعا وحيد الدين خان إلى التحرّر من منهج علم الكلام القديم[3]. ودعا كلّ من جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمّد عبده، وعبد الرحمن الكواكبيّ، ومحمّد الطاهر بن عاشور، وهبة الدين الشهرستاني، لإحياء علم الكلام وتأكيد دور العقل والعلم لتطهير وجدان الأمّة من الخرافات.. وشمل علم الكلام الجديد القضايا العقديّة والقضايا الأخلاقيّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

ثانيًا: تاريخ تدوين الحديث

تمثّل سنن الأنبياء الجانب العمليّ والتطبيقيّ لما أُنزل عليهم، والسنّة بما هي قول وتقرير وفعل النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة من أهل بيته عليهم السلام فهي بيان وتأويل وتفعيل ما جاء في القرآن الذي نوّه بضرورة حفظها والالتزام بها، لقوله تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَّ إِنَّ اللهَّ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾(الحشر: ٧)، ﴿**مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَّ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا**﴾(النساء: ٨٠)، ﴿**قُلْ أَطِيعُواْ اللهَّ وَالرَّسُولَ فإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ اللهَّ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ**﴾(آل عمران: ٣٢)، ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُّ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللهَّ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالا مُّبِينًا**﴾ (الأحزاب: ٣٦).. وغيرها الكثير من الآيات الكريمات التي نصّت على الطاعة والامتثال، فضلًا عن الاقتداء به صلى الله عليه وآله، وخاصّة قوله تعالى: ﴿**فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**﴾(النساء: ٦٥)، وقوله جلّ

[١] ابن خلدون، م.س، ص١٠٨.

[٢] كان شبلي النعماني(ت١٣٣٢/ ١٩١٤) أوّل من عنْون كتابه «علم الكلام الجديد».

[٣] وحيد الدين خان، مقدّمة كتابه «الإسلام يتحدّى» (١٩٦٤).

وعلا: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالًا مُّبِينًا**﴾ (الأحزاب: ٣٦). ولهذا، فالمعصوم هو القرآن الناطق والمبيّن لمعانيه وأوامره ونواهيه.. ويفترض أن تحظى سنّة رسول الله ﷺ وسيرته بعناية المسلمين وحرصهم.. فقد اهتمّوا بمدوّنات الحديث وادّعى كلّ فريق بأنّ لديه أصحّ وأقدس كتاب بعد كتاب الله، لكنّنا لا نلمس ذلك في سياق تدوين السنة وجمعها! إذ نفاجأ تاريخيًّا بحظر وإحراق الأحاديث النبويّة ومحاصرتها على يد الخلفاء «الراشدين»! ما أدّى إلى ضياع معظمها على عكس مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

السنّة لغة هي الطَّريق والنهج والوجه والقصد والعادة، وكان مصطلح السنّة يطلق في معناه الأوّل على كلّ ما صدر عن النبيّ ﷺ من أقوال وأفعال[١]. ورد مصطلح السنّة في بعض الروايات المأثورة عن النبيّ ﷺ، من قبيل: «مَنْ تمسّك بسنّتي في اختلاف أمّتي كان له أجر مئة شهيد»[٢]. وفي ذلك إشارة كافية إلى المشاقّ التي يتجشّمها المؤمن في التمسّك بالسنّة، فضلًا عن العالِم الملتزم.

يشمل تراث السنّة النبويّة أقوال النبيّ الأكرم ﷺ وأفعاله التي صدرت عنه، وركّز الرواة على السنّة القوليّة وأهملوا السنّة العمليّة باستثناء أفعاله التعبديّة، من كيفيّة الصلاة، وانضباطه، وسلوكه الروحيّ والمعنويّ، وأخلاقه وأدبه في تعامله مع أصحابه وزوجاته وإحسانه لهنّ وعطفه عليهنّ.[٣] كما تشمل مكاتيب النبيّ ﷺ من

---

[١] عرف الشاطبي السنّة قائلاً: «يُطلق لفظ السنّة على ما جاء منقولاً عن النبيّ على الخصوص». وفي النهاية جاء في تعريف السنّة: «هي قول المعصوم وفعله وتقريره، غير قرآن، ولا عادي». الشاطبي، براهيم بن موسى: الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ص٦٧٢.

[٢] ومثلاً أيضًا «فمَنْ أحبّ فطرتي فليستنّ بسنّتي، ومن سنّتي النكاح». و«يَا عَلِيُّ، أُوصِيكَ فِي نَفْسِكَ بِخِصَالٍ، فَاحْفَظْهَا عَنِّي: ...وَالسَّادِسَةُ: الأَخْذُ بِسُنَّتِي فِي صَلاتِي وَصَوْمِي وَصَدَقَتِي». الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، م.س، ج٥، ص٤٩٤؛ ج٨، ص٧٩.

[٣] المامقاني، عبدالله، مقباس الهداية، ج١، ص٦٩.

الرسائل التي كتبها النبيّ ﷺ للحكام والملوك والعمّال وزعماء القبائل، والمعاهدات والمواثيق التي عقدها مع المشركين واليهود والنصارى وغيرهم. وتشمل السنّة القوليّة الخُطب والأدعية والمناجاة والمناظرات ومختلف فروع وتشقيقات الأحكام الشرعيّة.. جمع علماء الفريقين السنّة النبويّة في موسوعاتٍ حديثيّة وروائيّة متفاوتة. استمرّت السنّة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام مع الأئمّة المعصومين طيلة عصر الأئمّة عليهم السلام إلى حين الغيبة الصغرى؛ لأنّ السنّة «قول مَنْ لا يجوز عليه الكذب والخطأ وفعله أو تقريره»[١]، بإضافة قيد العِصْمة إلى التعريف.

١- تأخر تدوين الحديث

تأخّر جمع المدوّنة الحديثيّة تاريخيًّا، فقد جمع الخليفة الأوّل أبو بكر الناس بعد وفاة نبيّهم ﷺ، فقال: «إنّكم تحدّثون عن رسول الله ﷺ أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشدّ اختلافًا، فلا تحدّثوا عن رسول الله ﷺ شيئًا، فمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلّوا حلاله وحرّموا حرامه»[٢]. وروي عن السيّدة عائشة أنها قالت: جمع أبي الحديث عن رسول الله ﷺ وكانت خمس مئة حديث، فبات ليلته يتقلّب كثيرًا. قالت فغمّني، فقلت: أتتقلّب لشكوى أو لشيء بلغك؟ فلمّا أصبح قال: أي بنيّة، هلمّي الأحاديث التي عندك، فجئته بها فدعا بنار فحرقها. فقلت: لم أحرقتها؟ قال: خشيت أن أموت وهي عندي فيكون فيها أحاديث عن رجل قد ائتمنته ووثقت [به] ولم يكن كما حدّثني فأكون قد نقلت ذلك»[٣]. لم يستند حرق الصحف والنهي عن كتابة الحديث إلى نصّ شرعيّ، بل كان اجتهادًا خاصًّا وموقفًا سياسيًّا لأبي بكر والخلفاء مِن بعده، ولو ثبت المنع عن رسول الله ﷺ لعُرف هذا بين الصحابة ولَمَا دوَّن أبو بكر نفسه خمسمئة حديث،

---

[١] المامقاني، عبدالله، مقباس الهداية، ج١، ص٦٩.

[٢] الذهبي، شمس الدين، تذكرة الحفّاظ، ج١، ص٣؛ أبو ريّة، محمود، أضواء على السنّة، ص ٢٦.

[٣] الذهبيّ، م.س، ج١، ص٥.

ولوافقه الصحابة الذين احتفظوا بمدوّناتهم! ولمّا علم الخليفة الثاني بوجودها طلبها منهم (ومَن دوّن فليأتِني به)، وكانوا يظنّون أنّه يستشيرهم في التدوين ويريد حفظها وتدوينها، فلمّا أتوه بها قال: إنّي كنت أردت أن أكتب السنن، وإنّي ذكرت قومًا كانوا قبلكم كتبوا كتبًا فأكبّوا عليها، فتركوا كتاب الله تعالى، وإنّي والله لا ألبس كتاب الله بشيء أبدًا. ثمّ أمر بحرقها[١]. ويروى عن السيّدة عائشة: نهى رسول الله ﷺ عن حرق التوراة[٢]. وكان عمر بن الخطّاب وهو خليفة يشيّع الصحابة الراحلين إلى الكوفة إلى موضع صرار خارج المدينة، ليؤكّد عليهم «أقلّوا الرواية عن رسول الله ﷺ وأنا شريككم»، أو يقول: «أقلّوا الرواية عن رسول الله ﷺ إلاّ فيما يُعمل به»، وأيضًا: «إنكم ستأتون قومًا عكفوا على كتاب ولهم بقراءته دوِيٌّ كدويِّ النّحل، لا تُشغلوهم بالحديث عن رسول الله ﷺ »[٣].

وقدّم علماء السنّة تبريراتٍ وحججًا متهافتة، مثل قول السمعاني والقاضي عيّاض: كانوا يكرهون الكتابة لكي لا يعتمد العالم على الكتاب بل يحفظه! فلمّا طالت الأسانيد وقصرت الهمم رُخّصت الكتابة[٤]. ونسبوا إلى رسول الله ﷺ النهي عن الكتابة بتعلّة ملكة الحفظ عند العرب؛ لأنّهم لو كتبوا لاتّكلوا على المكتوب فتضيع ملكاتهم بمرور الزمن![٥]، وهذا النهي لا ينسجم ونصّ الرواية التي يتمسّك بها بعض المتكلّمين: «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدًا، كتاب الله وسنّتي»، ومواقف المتأخّرين منهم مثل ابن حزم قال: ومن جاءه

---

[١] الذهبيّ، م.س، ج١، ص٤-٥؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، ج٢ ص٣٦١. برّر الدكتور صبحي الصالح وغيره ذلك أنّ رسول الله نهى عن التدوين في أوّل الدعوة خوفًا من اختلاط الحديث بالقرآن، لكن لمّا دُوّن القرآن سمح بتدوين حديثه، انظر: الصالح، صبحي، علوم الحديث ومصطلحه، ص٧-٩. وذهب المستشرق جولدتسيهر في كتابه دراسات في الحديث النبويّ إلى أنّ أحاديث النهي عن الكتابة وضَعَها أهلُ الرأي وأنّ الأحاديث التي تثبت التدوين وضعها أهل الحديث.

[٢] الجرجاني، ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج١، ص١٧٧.

[٣] ابن كثير، عماد الدين بن اسماعيل، البداية والنهاية، ج٦، ص٦٢.

[٤]. القاضي عياض، عيّاض موسى عياض اليحصبي، الإلماع في أصول الرواية وتقييد السماع.

[٥]. أبو زهو، محمد محمد، الحديث والمحدّثون، ص١٢٣.

خبر عن رسول الله ﷺ يقرّ أنّه صحيح، وأنّ الحجّة تقوم بمثله، أو قد صحّح مثل ذلك الخبر في مكان آخر، ثمّ ترك مثله في هذا المكان، لقياس أو لقول فلان وفلان، فقد خالف أمر الله وأمر رسوله، واستحقّ الفتنة، والعذاب الأليم[١]..

يتمسّك علماء السنّة بنهي النبيّ ﷺ ومنعه أبي هريرة عن التحديث مع أنّه أكثر الصحابة رواية! وأمره الصحابة بجمع الكتب، فقال: «من كان عنده منها شيء فليأت به فجمعناها فأُخرجت»، كما في حديث قرظة بن كعب وأبي موسى الأشعري[٢]. ذهب بعض المتأخّرين مثل ابن الصلاح وصبحي الصالح والخطّابيّ وغيرهم إلى أنّ النهي حكم قطعيّ رُفع في آخر حياة الرسول ﷺ استنادًا إلى روايات أبي سعيد الخدريّ وزيد بن ثابت وأبي هريرة عن النبيّ ﷺ: «لا تكتبوا عنّي غير القرآن، من كتب عنّي غير القرآن فليمحه»..[٣]، وهذا يتناقض مع نقولات الصحابة الكارهين للتدوين، وكان الخليفة الثاني عمر يضرب أبا هريرة بالدرّة لمنعه من رواية أحاديث الرسول ﷺ، وروى ابن عبد البر عن أبي هريرة نفسه قوله: لقد حدّثتكم بأحاديث لو حدّثت بها زمن عمر بن الخطاب لضربني عمر بالدرّة[٤]. والمرجّح أنّ نهي الخلفاء عن التدوين والرواية، جاء للحدّ من نشر فضائل أهل البيت عليهم السلام وطمس شرعيّتهم؛ لأنّ النصوص المدوّنة كانت بمنزلة الوثائق الرسميّة بِيَدِ الصحابة لإدانة وفضح أصحاب السقيفة. ولا نستبعد تأثّر الخليفة عمر بكعب الأحبار ووهب بن منبّه وكان يستشيرهما، وقد ذهبا إلى السماح بالرواية والحديث ومنع التدوين، وسأل

---

[١] . ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، الأحكام، ج١، ص٩٨.

[٢] . ابن كثير، م.س، ج٨، ص١٠٦-١٠٧؛ الجرجانّي، ابن عدي، م.س، ج١، ص١٨؛ الحاكم النيسابوري، مستدرك الحاكم، ج١، ص١٢٥.

[٣] القشيري النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، المحقق، محمد فؤاد عبد الباقي، ج١، ص٢٠١.

[٤] مسلم، صحيح مسلم، باب من شهد لا إله إلاّ الله مستيقنًا دخل الجنّة؛ الغزالي، محمد، فقه السيرة، ص٤١ .

عمر كعب الأحبار عن الشعر، فقال بأنَّ قومًا من ولد إسماعيل أناجيلهم في صدورهم ينطقون بالحكمة[١]. فما هي حيثيّات جمع أهمّ المدوّنات الحديثيّة؟

بعد منع تدوين السنة النبويّة أحلّوا محلّها سنّة الخلفاء، التي أصبحت في بعض الموارد أولى بالتطبيق من سنّة الرسول ﷺ! ويروي الترمذي: «فعليكم بسُنّتي وسُنّة الخلفاء الراشدين المَهْدِيِّين»[٢]، فأين كان هذا الحديث وأمثاله في طور الحظر؟! وذهب بعض علماء أهل السنّة إلى سريان مفهوم السنّة بعد النبيّ الأكرم ﷺ على الصحابة وحجيّة قولهم وفعلهم أيضًا، وزاد مالك عليهم عمل أهل المدينة[٣].

وصلتنا مع ذلك آلاف الروايات التي يغلب عليها أقوال النبيّ الأكرم ﷺ وأئمّة أهل البيت عليهم السلام، وأغفلت للأسف سيرتهم وسلوكهم وتعاملهم مع المحيطين بهم من أزواج وأصحاب وأعداء ومعارضين.. ولم تتجاوز مئة رواية. ويحقّ لنا التساؤل مثلاً عن سبب اقتصار البخاري (وغيره) على خطبة الوداع من خطب الرسول ﷺ مع أنّه أقام صلاة الجمعة بعد الهجرة، وحسابيًّا يجب أن تزيد عن ٥٠٠ خطبة؟ في حين عجّ صحيح البخاريّ بالروايات عن حياته الحميميّة الخاصّة!![٤]، في المقابل قاوم أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم وعدد من الصحابة هذا الحظر والحصار،

---

[١] وينسب لوهب بن منبّه القول: إنَّ موسى قال يا ربّ إنيّ أجد في التوراة أُمّة أناجيلهم في صدورهم يقرؤونها، وكان مَنْ قَبْلَهُمْ يقرؤون في كتبهم نظرًا ولا يحفظونها فاجعلهم أُمّتي، قال: تلك أُمّة أحمد». ابن كثير، م.س، ج٦، ص٦٢؛ ابن عساكر، م.س، ج٣، ص٣٩٥.

[٢] . ذكر ابن أبي الحديد نقلاً عن أبي الحسن المدائنيّ، أنّ معاوية بن أبي سفيان استغلّ هذا الحظر فكتب لعمّاله يأمرهم باختلاق الأحاديث في مناقب عثمان ومثالب الإمام عليّ. شرح نهج البلاغة، ج١١، صص٤١-٤٤.

[٣] ابن حجر العسقلانّي، م.س، ج٩، ص١٦٤؛ الشاطبي، م.س، ص٦٧٢ -٦٧٣.

[٤] أخرج البخاري عددًا كبيرًا من الروايات واضحة الدسّ والتشويه.. صحيح البخاري، ابن حجر العسقلانيّ، فتح الباري على شرح صحيح البخاري، مثال أنّ النبيّ ﷺ كان يدور على نسائه في الساعة الواحدة من الليل والنهار، وهنّ إحدى عشرة، قال الراوي عن أنس قلت لأنس: أو كان يطيقه؟ قال: «كنّا نتحدّث أنه أُعطي قوّة ثلاثين!» وزاد الإسماعيلي: «قوّة أربعين في الجماع»!! وغيره كثير.

وشجّع الأئمّة الأطهار عليهم السلام أصحابهم على تدوين الأحاديث، إلى حدّ تزويد الراوي بالدواة والصحائف ليكتب الحديث[١]، فكانت المرويّات عن المعصومين متداولة ومكتوبة، وعرضت كتب كثيرة على الأئمّة عليهم السلام فأثنوا على مصنّفيها، ككتاب عبيد الله بن عليّ الحلبيّ الذي عرضه على الإمام الصادق عليه السلام، وعرض كتاب يونس بن عبد الرحمان والفضل بن شاذان على الإمام العسكريّ عليه السلام. كما اشتهر الحديث النبويّ: «مَنْ حفظ من أمّتي أربعين حديثًا ممّا يحتاجون إليه في أمر دينهم، بعثه الله عزَّ وجلَّ يوم القيامة فقيهًا عالمًا»[٢].

وظهرت المدوّنة الحديثيّة مع بداية عصر الغيبة، وتركّزت المصادر الروائيّة لدى الشيعة في أربعة مؤلَّفات أو «الكتب الأربعة»: «الكافي» للشيخ الكلينيّ (ت٣٢٩هـ)، و«مَنْ لا يحضره الفقيه» للشيخ الصدوق (٣٦٠هـ)، و«تهذيب الأحكام» و«الاستبصار في ما اختلف من الأخبار» لشيخ الطائفة الطوسيّ (٤٦٠هـ)، وهي تعدّ أهمّ وأوثق المدوّنات الحديثيّة عند الإماميّة، واعتبر بعض العلماء جميع ما ورد فيها صحيحًا وقطعيًّا[٣]؛ لأنّ رواياتها استندت إلى الأصول الأربعمئة ومصادر أصليّة معتبرة، فضلًا عن مكانة وأهمّيّة المؤلِّفين من حيث السابقة التاريخيّة وجامعيّة كتبهم نسبيًّا، وسعيهم إلى نقل الروايات الصحيحة، فاعتبرهم كبار العلماء عبر التاريخ أهمّ الجوامع الحديثيّة. وقد ألّف الشيخ الصدوق محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّيّ مثلًا كتبًا روائيّة عديدة أخرى لا زالت متداولة ولا تقلّ عن كتابه «مَنْ لا يحضره الفقيه» إتقانًا وإحكامًا، مثل: عيون أخبار الرضا عليه السلام، والتوحيد، والخصال، ومعاني الأخبار، وثواب الأعمال وعقاب الأعمال، وعلل الشرائع.. وكذا صنّف

---

[١] قال الإمام الصادق عليه السلام: «اكتبوا فإنّكم لا تحفظون حتّى تكتبوا». الكلينيّ، م.س، ج١، ص٦٦؛ الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج١٨، ص٧٢.

[٢] الكلينيّ، م.س، ج١، ص٤٩.

[٣] وخاصّة من الإخباريّين: المجلسّي، م.س، ج١ ص٤.

الشيخ الطوسي كتبًا حديثيّة أخرى مهمّة، مثل: الأمالي وقسم الروايات من تفسير التبيان.

اتّفق العلماء على أنّ حجم المدوّنة الروائيّة الواصلة إلينا، رغم أهمّيّتها ودورها في فهم الدين ومعرفته، قليلة جدًّا ومحدودةٌ للغاية بالنّظر إلى سنّة المعصومين الثقل الأصغر، ومعادن الحكمة الإلهيّة، وحَفَظة سرّ الله، وحَمَلة كتابه، ولكنّها بقيت مجهولة عند أكثر المسلمين[١]. لأنّ الأجزاء التي تمّ إثباتها وضبطها من سنّة المعصومين عليهم السلام من قبل الرواة عنهم مباشرةً تمّ تجاهلها في القرون التالية لمرحلة التدوين؛ لأنّ أصحاب الكتب الأربعة الشيوخ الكلينيّ والصدوق والطوسيّ لم يذكروا من روايات تلك الأصول الأربعمئة في جوامعهم الحديثيّة سوى جزء منها[٢]!.

وقد اختفى قسم كبير من السنّة عمومًا بسبب العوامل الطبيعيّة، كالرطوبة، والسيول، والحرائق، أو بسبب الاضطرابات الاجتماعيّة والسياسيّة والمذهبيّة. وقد أحرق صلاح الدين الأيوبيّ مكتبة الفاطميّين الضخمة في القاهرة. وأدّى زحف المغول التتار إلى إتلاف مكتبات بغداد وغيرها، كما أحرق الإسبان مكتبات المسلمين الهائلة في الأندلس[٣]. وقال بعض المحقّقين إنّ «ما أصاب الشيعة من نكبات ومصائب وضغوط من قبل الولاة أدّى إلى هجرة كثير من أصحاب الأصول، مع إخفاء مؤلّفات كثيرة، وإصابة بعض المكتبات بالحَرْق والتمزيق أو إلقائها في الماء. وأوّل تَلَفٍ وقع فيها الأصول الأربعمئة، وإحراق ما كان موجودًا في مكتبة سابور بكَرْخ بغداد»[٤].

---

[١] انظر الخطبة الشقشقيّة الخطبة رقم٣. نهج البلاغة؛ القمّيّ، عبّاس، مفاتيح الجنان، الزيارة الجامعة الكبيرة، ص٨٩٩ .

[٢] الخوئيّ، أبو القاسم الموسويّ، معجم رجال الحديث، ج١، ص٨٧.

[٣] ابن خلدون، المقدّمة، م.س؛ السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ، تح؛ أحمد صالح العلي، لا.ط، بيروت، د.ن، د.ت.

[٤] المجلسّي، محمد باقر، بحار الأنوار، م.س، ج١، ص٤؛ الأمين، محسن: أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، ج٩، صص١٥٩-١٨٣.

واستفادوا من الكتب الموثوقة المدوّنة في عصر الأئمّة عليهم السلام ككتب حريز بن عبد الله، وابني سعيد، وعلي بن مهزيار، وأخرى لغير الإماميّة، مثل: حفص بن غياث القاضي، والحسين بن عبد الله السعدي، وعليّ بن الحسن الطاطريّ.. وقيل إنّهم أخذوا أحاديثهم من كتب مشهورة ومراجع عليها المعوّل بقرائن كثيرة، قد لا تحدث اطمئنانًا وجدانيًّا أو عرفيًّا قطعيًّا بالصدور، لكن تحقّق الاطمئنان بصحّة التوثيق. فصنّف الشيخ الكلينيّ الكافي وهو: «كتاب كافٍ يجمع مِن جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلّم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام والسنن القائمة التي عليها العمل وبها تؤدّى فرايض الله وسنة نبيّه صلى الله عليه وآله[1]».

في المقابل لم يستند السنّةَ عامّة إلى مرويّات مكتوبة، فقد كانت بداية جمع الحديث فرديّة على يد ابن شهاب الزهريّ الذي عاصر الإمام الباقر عليه السلام ولم يروِ عنه، وكان مقرّبًا من بلاط أبناء عبد الملك الأمويّ، واعتنى بأخبار السيرة، وبجمع الأحاديث في وسطٍ هيمنت عليه أخبار الجاهليّة ودسائس الإسرائيليّات. ويبدو أنّه جمع الأحاديث من أفواه الرجال من هنا وهناك، دون مدرك أساسيّ معتمد ومهمّ أو كتاب يعوّل عليه، ولم تصلنا مدوّنته وسنرى مؤاخذات العلماء على روايته[2]. فشلت المحاولة الرسميّة للخليفة الأمويّ عمر بن عبد العزيز لرفع الحظر على تدوين الحديث وروايته في خلافته القصيرة(٩٩-١٠١ه)، إذ انتدب لتدوين الحديث أبا بكر محمّد بن عمرو ابن حزم الأنصاريّ الخزرجي (ت١٢٠ه) تلميذ ابن شهاب الزّهري، لكن مبادرته كانت عقيمة وقاصرة في ظلّ عداء صريح وحظر متوارث على الحديث[3]، إلى درجة أنّ أبا حنيفة النعمان (ت١٥٦ه) لم يصحّ عنده سوى سبعة عشر حديثا أو نحوها! ولقد استهدف

---

[١] الخوئيّ، معجم رجال الحديث، م.س، ج١، ص٣٥؛ الكلينيّ، الكافي، م.س، ج١، ص٨.

[٢] وهو الفارق الجوهريّ بين الشيعة والسنّة. الحرّ العامليّ، محمد بن الحسن: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج٢٠، ص٦٥.

[٣] البخاري، م.س، ج١، ص٣٦؛ ابن عساكر، م.س، ج٣، ص١٧٥.

الحظر الأحاديث المخالفة للنظريّة السياسيّة في الحكم، التي جاءت بها السقيفة، وسعت لتدوين ما يخدمها ويضفي عليها الشرعيّة، وترجم ذلك اختيار أبي جعفر المنصور العبّاسيّ لمالك بن أنس (ت١٧٩ﻫ/ ٧٩٦م)، وحدّد له مواصفات الجمع قائلًا: «اِصنع للناس كتابًا أحملُهم عليه.. وتجنّبْ شدائد ابن عمر، ورخص ابن عباس، وشواذ ابن مسعود، واقصد أوسط الأمور، وما اجتمع عليه الصحابة والأئمّة، واجعل هذا الفقه». وعندما رغب أبو جعفر بحمل الناس على الموطّأ، وأصدر أمره الشهير «لا يُفتى ومالك في المدينة»! ينسب لمالك اعتراضه: «لا ينبغي أن نحمل الناس على قول رجلٍ واحدٍ يخطئ ويصيب»، وقال: «إن الناس قد سبقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث وروايات، وأخذ كلّ قوم بما سبق إليهم وعملوا به، ودانوا له من اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم.. فدع الناس وما هم عليه وما اختار أهل كلّ بلد لأنفسهم»[١].

روى مالك مئة ألف حديث اختار منها في الموطّأ عشرة آلاف، ونُقل عنه: «ألّفته في أربعين سنة أخذتموه في أربعين يومًا! وقيل في ستّين سنة[٢]، ثمّ لم يزل يعرضها على الكتاب والسنّة (أي السنّة العمليّة) حتّى رجعت إلى ٥٠٠ حديث (مسند). ورواية ابن الهباب: «ثمّ لم يزل يعرضه على الكتاب والسنة ويختبرها بالآثار والأخبار حتّى رجعت إلى ٥٠٠ حديث».[٣] وقال ابن فرحون: «وضع مالك الموطّأ على نحو عشرة آلاف حديث، فلم يزل ينظر فيه كلّ سنة ويسقط منه حتّى بقي هذا، ولو بقي قليلًا لأسقطه كلّه[٤]! قال أبو بكر الأبهري: جملة

---

[١] السيوطي، جلال الدين، تزيين الممالك بمناقب سيّدنا الإمام مالك، ص٤٠. الطبقات الكبرى، ج١ ص٤٤٤. القاضي عياض، بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج٢، ص٧٢.

[٢] ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله، التمهيد لما في الموطّأ من المعاني والأسانيد مرتّبًا على الأبواب الفقهيّة، ج١، ص٦.

[٣] وقيل ظلّ يخلصها عامًا فعامًا بقدر ما يرى أنّه أصلح للمسلمين وأمثل في الدين. الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني على موطّأ الإمام مالك، ج١، ص٥.

[٤] ابن فرحون، إبراهيم بن علّي بن محمّد؛ ابن فرحون، برهان الدين اليعمريّ، الديباج المذهّب في معرفة أعيان المذهب، م.س، (المقدّمة) ص ١١.

ما في موطأ مالك من الآثار عن النبيّ ﷺ وعن الصحابة والتابعين ١٧٢٠ حديثًا، وأحاديث ترك مالك نفسه العمل بها، وامتنع عن رواية الآلاف من الأحاديث التي جمعها[١]. قال الشافعي: أصحّ الكتب بعد كتاب الله موطّأ مالك، ونقل السيوطي عن القاضي أبي بكر بن العربي: أنّ الموطأ هو الأصل الأوّل والبخاري هو الأصل الثاني[٢]. وقال الدهلوي: إن الطبقة الأولى من كتب الحديث منحصرة بالاستقراء في ثلاثة كتب: الموطّأ وصحيح البخاري وصحيح مسلم، والثانية كتب لم تبلغ مبلغ الموطّأ والصحيحين ولكنّها تتلوها، سنن أبي داوود والترمذيّ والنسائيّ، والثالثة مسانيد ومصنّفات صنّفت قبل البخاري ومسلم وفي زمانهما وبعدهما جمعت بين الصحيح والحسن والضعيف والمعروف والغريب والشاذّ والمنكر والخطأ والصواب، والثابت والمقلوب وعلى الطبقة الثانية اعتماد المحدّثين[٣]. وقال بعض العلماء: إنّ مالكًا أوّل من ألّف في الصحيح غير أنّه لم يقتصر في كتابه عليه، بل أدخل فيه المرسل والمنقطع والبلاغات، ومنها أحاديث لا تعرف، كما ذكره ابن عبد البر فهو لم يجرّد الصحيح.

وفي المحصّلة، تعدّدت الموطآت المعروفة عن مالك! قال أبو القاسم بن محمد بن حسين الشافعي إنّها أحد عشر، والمشهور منها أربعة: موطّأ يحيي بن يحيي الليثي الأندلسيّ، وموطّأ ابن بكر، وموطّأ أبي مصعب، وموطّأ ابن وهب. وضعف استعمال الأخرى مثل موطّأ عليّ بن زياد التونسيّ أوّل ما دخل بلاد المغرب[٤]. ونجد بين رواياتها اختلافًا كبيرًا من تقديم وتأخير وزيادة ونقص، ومن أكبرها وأكثرها زيادات رواية أبي مصعب. قال ابن حزم: في رواية أبي مصعب زيادة

[١] ١٣٦. اختلفوا في عدد المسند منها والمرسل والموقوف وأقوال التابعين. السيوطيّ، عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي.

[٢] السيوطيّ، عبد الرحمان بن أبي بكر، تنوير الحوالك شرح موطّأ مالك.

[٣] ابن عبد البر، م.س، ج١، ص٥-٦.

[٤] التونسّي، علّي بن زياد، الموطّأ.

على سائر الموطّآت نحو مئة حديث.[١] وقال السيوطيّ: في رواية محمد بن الحسن أحاديث يسيرة زيادة عن سائر الموطآت. وعلّل أحمد أمين سبب هذا الاختلاف بأنّ مالكًا لم ينته من نسخة يؤلّفها ويقف عندها، بل كان دائم التغيير فيها، وكان دائم المراجعة للأحاديث وحذف ما لم يثبت صحّته منها، فكلّ واحد سمع الموطّأ من مالك في زمن مختلف، فاختلفت النسخ، والمعتمدة رواية يحيي بن يحيى الليثي التي شرحها الزرقاني، أمّا رواية محمّد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة، ففيها أشياء كثيرة ليست في رواية يحيي، وهو يمزج ما روي عن مالك بآرائه فكثيرًا ما يقول «قال محمّد»[٢].

وإذا كان مالك أوّل من جمع الأحاديث بالفعل[٣]، وأوّل من صنّف الصحيح في قول السيوطيّ وتلاه أحمد بن حنبل ثمّ الدارمي.. فإنّ أشهر مدوّنات الحديث عند المسلمين هما صحيحا البخاري ومسلم، وسنن أبي داود، وابن ماجة، والترمذي، والنَّسائي. أمّا محمّد بن إسماعيل البخاريّ (ت٢٥٦ه/ ٨٦٥م)، فقد جمع «نحو مئتي ألف حديث مسندة»، وقال: «أحفظ مئة ألف حديث صحيح، وأحفظ مئتي ألف حديث غير صحيح»[٤]، وقال: «أخرجت هذا الكتاب من زهاء ستمئة ألف حديث»[٥]، وقال: «كتبت عن ألف شيخ أو أكثر، ما عندي حديث لا أذكر إسناده»، وسئل عن خبر حديث، فقال: «يا أبا فلان أتراني أدلّس؟ تركت أنا عشرة آلاف

[١] كان أبو المصعب الزهري آخر رواة الموطّأ مباشرة عن مالك، عاش بعد مالك ٦٣ سنة، يُعدّ موطّؤه أكمل الموطآت فيه ٥٩٠ حديثًا بالمكرّر وبإسقاط المتكرّر فيه ٥٩٩. السمعوني، طاهر بن صالح (أو محمد صالح) ابن أحمد بن موهب، توجيه النظر إلى أصول الأثر، ص ١٧.

[٢] أطلق جماعة على الموطّأ اسم الصحيح. الزرقاني، شرح الزرقاني على الموطّأ، م.س، ج١، ص٩.

[٣] قال محمد ابن جعفر الكتاني: «الموطّأ في الرتبة بعد مسلم، وعده البعض سادس الكتب الستّة، مثل رزين وابن الأثير في كتابه جامع الأصول في أحاديث الرسول ﷺ. الكندهلوي، محمد زكريا، أوجز المسالك إلى موطأ مالك، ص٩٧.

[٤] الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، ج١٠، صص٨٩-٩١؛ ابن عساكر، م.س، ج٥٢، ص٦٤.

[٥] ابن خلّكان، أحمد بن محمد (ت٦٨١هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٤، ص١٩.

حديث لرجل فيه نظر، وتركت مثله أو أكثر منه لغيره لي فيه نظر[١]. ولذا يوصف البخاري بشدّة التحرّي. لكن «كتاب الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمُور رسول الله ﷺ وسننه وأيّامه» الشهير بالجامع الصحيح فيه حوالي ٧٢٧٥ حديثًا بالأحاديث المكرّرة، وعند ابن حجر وغيره ٧٣٩٧، و٢٧٦١ دون تكرار، وربما عُدَّ الحديث المرويّ بإسنادين واحدًا، وإذا اقتصر على عدد الأحاديث الموصلة السند غير المكرّرة كانت ٢٨٦٢ حديثًا، وهناك ١٣٤١ حديثًا معلّقًا. ورغم الاحترازات والانتقادات الشديدة، فقد نال صحيحه تقديس عامّة المسلمين والمرتبة الثانية بعد القرآن[٢].

ويُردف به عادة «المختصر الصحيح من السنن» لتلميذه مسلم بن الحجّاج القشْري النيسابوريّ (ت٢٦١هـ/ ٨٧٥م)، الذي جمع حوالي اثني عشر ألف حديث بالمكرّر، أربعة آلاف حديث دون المكرّر، وقال: «صنَّفت هذا المسند الصحيح من ثلاثمئة ألف حديث مسموعة».. حذا فيه حذو البخاريّ في نقل المجمع عليه، وحذف المتكرِّر منها، وجمع الطرق والأسانيد، وبوَّبه على أبواب الفقه وتراجمه، وقد فاق البخاريّ في جمع طرق الرواية وحُسن الترتيب، ومع ذلك فلم يستوعب الصحيح كلّه. وكثرت عناية علماء المغرب بصحيح مسلم وأجمعوا على تفضيله على كتاب البخاري، وأكبّوا عليه شرحًا واختصارًا وتذييلًا. وقد استدرك الناس عليه وعلى البخاري، قال الذهبي: سألت ابن عقدة أيّهما أحفظ، البخاريّ أو مسلم؟ فقال: كانا عالمَيْن. فأعدْتُ عليه السؤال مرارًا، فقال: يقع للبخاري الغلط في أهل الشام، لأنه أخذ كتبهم ونظر فيها، فربما ذكر الرجل بكنيته، ويذكره في موضع آخر باسمه، يظنّهما اثنين. أمّا مسلم فقلَّما يوجد له غلط في العلل[٣].

---

[١] الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد، ج١، ص٦٥؛ ج٢، ص١٢-٢٥.

[٢] الخطيب البغداديّ، تاريخ بغداد، م.س، ج٢، ص٨.

[٣] الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، م.س، ج١٣، ص١٠٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، م.س، ج١١، ص٤٠؛ الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، م.س، ج١٢، ص٤٠١.

على مستوى المضمون، تفاقم التدليس وخالط الحديثَ الوضع والدسّ والتدليس، ونستحضر مثلًا صورة تاريخيّة تعود إلى نهاية القرن الثاني الهجري(٨م)، إذ جيء بابن أبي العوجاء لضرب عنقه بتهمة الزندقة، وأيقن بالقتل فقال: والله لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أحرّم فيها الحلال وأحلّل فيها الحرام، ولقد فطّرتكم في يوم صومكم، وصوّمتكم في يوم فطركم! وقد تحدّى هارون الرشيد لمّا قال له: أريح العباد منك. فقال: أين أنت من ألف حديث (وفي رواية أربعة آلاف حديث) وضعتها فيكم، أحرم فيها الحلال وأحلل فيها الحرام، ما قال النبيّ ﷺ منها حرفًا؟ وروى العقيلي بسنده إلى حماد بن زيد، قال: وضعت الزنادقة على رسول الله ﷺ أربعة عشر ألف حديث[1]. فقد استغلّوا تواصل الحظر وتأخّر تدوين الأحاديث لتسريب الإسرائيليّات، وليدسّ أهل الأهواء شبهاتهم وأصحاب المذاهب ما يدعم مقولاتهم.. وقد أقرّ أصحاب المدوّنات بجمعهم عشرات آلاف الأحاديث، وأنّهم أسقطوا معظمها لأسباب عدّة ذاتيّة وموضوعيّة، واقتصروا على بضعة آلاف منها لأسباب شتّى وبمعايير مختلفة! وقال ابن وهب: سمعت مالك بن أنس، يقول: «إنّ عندي لأحاديث ما حدّثت بها قطّ ولا سُمعت مني، ولا أحدّث بها حتى أموت». وقال الشافعي: «قيل لمالك، عند ابن عيينة أحاديث عن الزهري ليست عندك، قال: وأنا أحدّث عن الزهري بكل ما سمعت؟ إذًا أريد أن أضلّهم؟!»[2].

جمعَ البخارى ٦٠٠ ألف حديث خلال ١٦ سنة، لكنّه أسقط أكثرها لشكّه في صحّتها، واقتصر على ٥ آلاف حديث، وقال: «ما أدخلت في كتابي الجامع إلّا ما صحّ، وتركت من الصحاح!»[3]. والشيء نفسه حدث مع كلّ من جاؤوا بعده، مثل مسلم وغيره. ومهما كان حرصهم ودقّتهم، فقد أفلت منهم الكثير واستدرك

[١] الذهبيّ، تذكرة الحفّاظ، ج١، ص٢٧٣؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ١٧٤.

[٢] نقلها ابن أخيه أحمد بن عبد الرحمن بن وهب. الأصفهانّي، أبو نعيم (ت٤٣٠هـ)، حلية الأولياء.

[٣] ابن حجر العسقلاني، م.س، ج١، ص٨؛ البغداديّ، م.س، ج٢، ص٨.

عليهما الحاكم النيسابوريّ، وأحصى الألبانيّ في مجمل كتب الحديث ٥ آلاف حديث موضوع. وقال الخطيب البغداديّ مثلًا في معرض حديث أورده البخاريّ موصولًا في ثلاثة مواضع، بأنّه يروي جزءًا من حديث الإفك عن أم عائشة وأم رومان عن طريق مسروق فهذا وهْم (غلط)! لأنّ مسروقًا لم يسمع عن أم رومان، فهي توفّيت أيّام النبيّ ﷺ ومسروق في السادسة من عمره وخفي على البخاريّ، وأمّا مسلم فتفطّن إلى ذلك فأبى نقله.

وعلى مستوى الحديث الشيعيّ: قال الشيخ الصدوق عن كتابه «من لا يحضره الفقيه» إنّ جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعوّل وإليها المرجع، وقد أقرّ الشيخ الكليني بأنّه لم يذكر من مجموع روايات قسم الإمامة سوى بعضها في كتاب الحجّة، ولقد حُرمنا ثروةً علميّة ومعرفيّة لعدم الرواة القادرين على قراءة وكتابة هذه العلوم وبسبب حظر الخلفاء[1]. وقال السيّد الخوئيّ: «في الكافي ولا سيّما في الروضة، روايات لا يسعنا التصديق بصدورها عن المعصوم عليه السلام، ولا بدّ من ردّ علمها إليهم عليهم السلام»[2].

لا تعتبر الكتب الأربعة كتبًا جامعةً لكلّ الروايات المتعلّقة بالعقائد والأخلاق والأحكام. وتميّزت مدرسة أهل البيت عليهم السلام بحفظ روايات الأدعية والمناجاة والزيارات وغيرها في مجامع حديثيّة مستقلّة، مثل: نهج البلاغة، والصحيفة السجّاديّة، وكامل الزيارات لابن قولويه (٣٦٧هـ)، ومصباح المتهجّد، وكتاب المزار للشيخ الطوسيّ، والبلد الأمين للكفعميّ. وقد خصّت الكتب الأربعة بعض فصولها لهذه الروايات. واختصّت الكتب الثلاثة «مَنْ لا يحضره الفقيه» و«التهذيب» و«الاستبصار»، بجمع وتنظيم الروايات الفقهيّة. وقد أشكل على تنظيمها وتبويبها الفيض الكاشانيّ، وهو الذي جمع بين روايات الكتب الأربعة

---

[١] الكلينيّ، م.س، (المقدّمة)؛ الخوئي، م.س، ج١، ص٨٧.

[٢] الخوئيّ، م.س، ج١، ص٨٧.

في كتابٍ واحد تحت عنوان «الوافي»، وعمد إلى تبويبها بشكلٍ مناسب[١]. وعندما نجري مقارنة مثلًا بين روايات كتاب التهذيب وروايات الكافي المتعلّقة بالفروع، ندرك عدم ذكر الكلينيّ عددًا من الروايات في الكافي. «فهو إن كان أشرفها وأوثقها وأتمّها وأجمعها... إلّا أنّه أهمل كثيرًا من الأحكام ولم يأت بأبوابها على التّمام»[٢].

لذلك وضع الفقهاء شروطًا لقبول الأحاديث؛ للتأكّد من صحّة نسبة الحديث إلى الرسول ﷺ وللتأكّد من سلامة المتن من الشذوذ والعلل القادحة. وتطوّرت الحركة العلميّة، وتعدّدت مدارس وعلوم الحديث اليوم تحقيقًا وتخريجًا وتصنيفًا، ومحور اهتمامها هو تتبّع التّدليس والتحريف في المدوّنة الحديثيّة، لاستخراج الصحيح وفرز المشكوك وإسقاط الموضوع والمدلّس منها.. فهل يمكننا الاقتصار على علوم الحديث لمراجعة المدوّنة الحديثيّة وتصحيحها؟

٢- قراءة تاريخيّة لتطوّر المدوّنة الحديثيّة

بعد وقْف نشاط البحث على المدوّنات المشهورة التي أشبعت اختصارًا وشروحًا وتذييلًا.. فقد أحصى بعضهم ٣٧٠ مؤلّفًا أشبعوا صحيح البخاري شرحًا وتعليقًا واختصارًا ودراسةً وغيرها، فبلغت شروحه ٧٥ كتابًا باسم شرح صحيح البخاريّ، و٩٣ أخرى بأسماء شتّى أشهرها فتح الباري، و٢٢ كتابًا تعليقات، و٢٦ كتابًا حواشي عليه، بالإضافة إلى شروح غريبه وحلّ مشكلاته ومختصراته ثمّ شروحها، أو كتب تجمع بين الصحيحين أو تنتخب أصحّها في العوالي.. وكذلك الشأن مع صحيح مسلم، فقد ألّف مثلًا المازري التونسيّ، أحد أبرز فقهاء المالكيّة، أهمّ شروحه «المعلّم بفوائد مسلم»، وعليه

[١] الفيض الكاشانّي، محمّد محسن، الوافي، ج١، ص١٩-٢٠.

[٢] م.ن.

إكمال المُعلّم للقاضي عياض المغربي، وعلى الأخير إكمال الإكمال لأبي عبد الله الأبّي، ثمّ «مكمّل إكمال الإكمال» للسنّوسي[١]. لكن يعاني هذا التراث والمجاميع الحديثيّة من أنواع الضعف والآفات البنيويّة والنصّيّة والسنديّة، ونحتاج اليوم إلى التعاطي الواقعيّ معه، وإعادة النظر في الأحكام الصادرة حوله لدى الفريقين.. وبدل الالتزام بمنهج علميّ وموضوعيّ، نجد معظم علماء الحديث وأصحاب المدوّنات الحديثيّة يتعصّبون مذهبيًّا.

تؤكّد دراسة تطبيقيّة مقارنة بين المجاميع الحديثيّة عامّة ندرة الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام وفي فضائلهم، فمثلًا حديث الغدير صحّحه النسائيّ وأسقطته أكثر مدوّنات السنّة، التي روت ٥٣٦ حديثًا من أحاديث الإمام عليّ عليه السلام، ثم ضعّفوا منها ٤٨٦ حديثًا، فهل يعقل أنّ ما سمعه الوصي من النبيّ صلى الله عليه وآله في ثلاث وعشرين سنة أقلّ من عشر ما سمعه أبو هريرة في ثلاث سنين؟! فقد دوّنوا له عشرة أضعافها أي ٥٣٧٤ حديثًا[٢]. ودوّنوا للسيّدة عائشة ٢٢١٠ حديثًا، بينما لم يرووا عن السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام سوى ١٨ حديثًا، صحّحوا تسعًا وضعّفوا الباقي، وكذلك الشأن مع السبطين عليهما السلام فرووا ١٣ حديثًا للإمام الحسن عليه السلام و٨ أحاديث للإمام الحسين عليه السلام [٣]. وأحصى السيّد شرف الدين العامليّ في كتاب المراجعات، مئة راوٍ من رواة الشيعة المنقولة رواياتهم في أسانيد أهل السنّة[٤]. بالمقابل كان علماء الشيعة يرجعون إلى كتب المخالفين لتصحيح ألفاظ الخبر وتعيين معانيه، وخاصّة كتب اللغة كصحاح الجوهري، وقاموس الفيروزآبادي،

---

[١] انظر مزيد التفاصيل ببيليوغرافيا موسّعة: السقاف(إشراف)، خزانة الكتب، ص١٥٩-١٧٥. ولا تزال الكتب والأطروحات تصنّف حوله، مثال زيادة الثقة عند الإمام البخاري، دراسة نظريّة تطبيقيّة(كذا) من خلال كتابه الجامع الصحيح، أطروحة من إعداد عفيف س.ر. مصاروة، جامعة النجاح الجزائر ٢٠١٦.

[٢] انظر بالتفصيل: أبو ريّة، محمود، أبو هريرة شيخ المضيرة.

[٣] الطبرانّي، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، الأحاديث من ٦٧٩ إلى ٩٣٢.

[٤] شرف الدين العامليّ، عبد الحسين، المراجعات، صص ٥٠-١٠٦.

وشروح البخاري ومسلم، كفتح الباري لابن حجر، وشرح القسطلاني، وشرح الكرماني، وشرحي النووي والأبي على صحيح مسلم، وشرح الشفاء وغريب القرآن ومجمع الأمثال، وشرح السنّة للفرّاء.. وقد استخدموا كتبهم للردّ عليهم، أو لبيان مورد التقيّة، أو لتأييد رواية على أخرى[١].

علمًا أنّ الاختلاف في الحديث ظهر بين الصحابة منذ وقت مبكّر، مثال ذلك: نكاح المتعة، روى سعيد بن جبير عن ابن عبّاس، قال: تمتّع النبيّ ﷺ فقال عروة بن الزبير: نهى أبو بكر وعمر عن المتعة! فقال ابن عبّاس: ما يقول عريّة؟! قال: يقول، نهى أبو بكر وعمر عن المتعة! فقال ابن عبّاس: أراهم سيهلكون، أقول: قال النبيّ، ويقول نهى أبو بكر وعمر»[٢]. فقال عروة: هما والله كانا أعلم بسنّة رسول الله ﷺ وأشيع لها منك![٣] وخالفهم عبد الله بن عمر بن الخطاب وكان يفتي بما أنزل الله عزّ وجلّ سنّة رسول الله ﷺ من رخصة التمتّع، فقيل له: كيف تخالف أباك وقد نهى عن ذلك؟ فيقول لهم عبد الله: ويلكم ألا تتقون الله؟! إن كان عمر نهى عن ذلك فيبتغي فيه الخير؟! فلم تحرّمون ذلك وقد أحلّه الله وعمل به رسول الله؟! أفرسول الله أحقّ أن تتبعوا سنّته أم سنّته عمر[٤]؟! قال الشافعيّ: لقد ضلّ من ترك قول رسول الله ﷺ لقول من بعده[٥].

نخلص من زاوية تاريخيّة أنّ المحدّثين الذين باينوا وجانبوا مدرسة أهل البيت عليهم السلام، قد بذلوا عشرات السنين لتحبير مدوّناتهم، وتجشّموا المخاطر،

---

[١] المجلسّي، محمّد باقر، م.س، ج١، ص٢٤-٢٥.

[٢] في رواية: إنيّ احدّثكم عن النبيّ ﷺ، و تجيئوني بأبي بكر و عمر!؟ ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج٥، ص٤٨، ح٣١٢١؛ طبعة مصر (٦ أجزاء)، ج١، ص٣٣٧.

[٣] قال الخطيب البغداديّ في جواب عروة، قلت: قد كان أبو بكر وعمر علي ما وصفهما عروة، إلّا أنّه لا ينبغي أن يقلّد أحد في ترك ما ثبتت به سنّة رسول الله ﷺ. الخطيب البغداديّ، أحمد بن علي، الفقيه والمتفقّه، ج١، ص١٤٥.

[٤] ابن حنبل، م.س، ج٨، ص٧٧، ح ٥٧٠٠؛ ابن كثير، م.س، ج٥، ص١٤١.

[٥] الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقّه، ج١، ص ٤٩.

وبذلوا مهجهم، ملتزمين بالشروط الرسميّة للتدوين، فراكموا عشرات آلاف الأحاديث، ثمّ أسقطوا أكثرها، واقتصروا على بضعة آلاف، وفي رواية سكت مالك عن أثقال منها، وإذا سلكنا المنهج التاريخيّ نرجّح أنّ المجموعة المهولة من الروايات التي أسقطت كانت أقرب للصواب لقول مالك. في حين عجّت المدوّنات بأحاديث تنتقص بل تشوّه سيرة النبيّ ﷺ، فكانت منطلقًا لتجرّؤ المستشرقين وذيولهم على صورة النَّبيّ ﷺ، وسعوا جاهدين لتشويه سيرته العطرة وأخلاقه العظيمة؛ كي تنفّر النَّاس من محبّته، والدخول في دينه، أو الاطلاع عليه، مثل سلمان رشدي.

انحرف تدوين السنّة وجمع تراث النبيﷺ وأهل بيته عليهم السلام عبر التاريخ لتحكمَه معايير وضوابط مذهبيّة ضيّقة قلّصت الاستفادة منه، وتبقى دراسة الحديث بحاجة لانتهاج أسلوب موضوعيّ «لفقه الحديث»، والمنهج التاريخيّ في البحث كفيل بتجميع النّصوص وتحقيقها وتطبيق دراسة نقديّة لبيان صحّتها من ضعفها، ثمّ يأتي بعد ذلك دور التوظيف الفقهيّ واعتماد المناهج الأصوليّة لضبط المفهوم وتقنين التعارضات والترجيحات لاستنباط الأحكام الشرعيّة. والحاجة ملحّة لتصفية كتب التراث الإسلاميّ، وتخريج الروايات ونقدها، وبيان مقامها صحّةً وضعفًا بشكلٍ علميّ وموضوعيّ. ثمّ فهرستها وإنجاز كشّاف موضوعيّ شامل لألفاظ الحديث؛ لتعمّ الفائدة كلّ العلوم الشرعيّة[1]. ويجب أن تُعامل كلّ مدوّنات الحديث بمختلف مستوياتها وانتماءاتها كمصادر للروايات المنسوبة إلى الرسول ﷺ، فمنه اكتسبت التبجيل والقداسة، ولا يمكن الإعراض كلّيّة عنها؛

[١] يجب إعادة النظر في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث الذي جمعه مجموعة من المستشرقين في القرن الماضي، ولم يشمل كلّ الأحاديث وكلّ المدارس وأسقط العديد من المصطلحات، وهو الفهرسة الأشهر والمعتمدة اليوم، انطلق جمعه منذ سَنَةَ ١٩١٦ تحت إدارة المستشرق الهولندي ا.ج.فنسنك، وصدر الجزء الأوّل منه سَنَةَ ١٩٣٦، وصدر الجزء السابع سنة ١٩٦٩، وظهر الجزء الثامن المخصص للفهارس سنة ١٩٨٨. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ، أشرف عليها ونسنك، ترجمة محمّد فؤاد عبد الباقي، بريل ١٩٣٦. ٨مجلدات.

لأنّه لا يعقل أن تكون كلّها مزوّرة؛ لذلك يجب تجميع مرويّاتها وإعادة النظر فيها بموضوعيّة وصرامة علميّة، بحيث تُغربل المرويّات التي تتّسق تمامًا مع القرآن الكريم من المرويّات واضحة التعارض معه، ولا يمكن الإعراض كلّيّة عن الرواية دون مبرّرات وحجج قويّة، وحتّى الروايات المشكِلة، فتترك للدراسات الإنسانيّة يستفيد منها المؤرّخ واللغويّ وعلماء الكلام والأديان وغيرهم، فتعالج وفق المناهج العلميّة الحديثة، وخاصّة المنهج التاريخيّ، وهو أنجع وسيلة في التعاطي مع المدوّنة الحديثيّة ودراستها بشكلٍ علميّ وموضوعي. فالمؤرّخ لا يردّ الروايات بتعلّة الوضع أو الضعف أو لرافضيّة أو ناصبيّة.. لأنّ الرواية قبل أن تبيّن حكمًا شرعيًّا له مدلولاته ومصاديقه، تعدّ بحدّ ذاتها وعاءً ناقلًا لصورةٍ تاريخيّةٍ ومصطلحات وليدة عصرها، لها حيثيّاتها ومنطوقها ومضمونها الذي يُستفاد منه في سياقات عديدة، وخاصّة في تطوير قراءة المجتمع والاقتصاد والمؤسّسات الإسلاميّة.

ثالثًا: المنهج التاريخيّ وعلوم الحديث

نجم عن العناية بالحديث علوم عدّة، اعتنى علماء كلّ فنّ واحد بجانب من جوانبه وأفرده بالتأليف، فنشأت علوم الحديث، كعنوان واسعٍ تنطوي تحته جميع الفروع الّتي تُعنى بشكل أو بآخر بدراسة الحديث، اعتنت بنقله نقلًا صحيحًا مدقّقًا، وقامت بنقده وتمييز صحيحه من سقيمه، ودراسته رواية ودراية. فصنّف عموم الرجاليّين المتأخّرين كتبهم الرجاليّة لإصلاح الأخطاء الواقعة في ضبط الأسماء[1]. تطوّرت علوم الحديث روايةً ودرايةً، وأحصوا ستّين فنًّا ونيّفًا من المعارف والعلوم، أهمّها تاريخ السنّة وتحقيق رواياتها، وجمع أخبار وحيثيّات السيرة العمليّة للنبيّ ﷺ والأئمّة من أهل بيته عليهم السلام، والبحث عن رجال الحديث ودرايته، وعلم رجال الحديث، وعلم مختلف الحديث، وعلم علل الحديث، وعلم غريب الحديث، وعلم ناسخ الحديث ومنسوخه، وعلم فقه الحديث، وعلم دراية

---

[1] انظر مثلاً: الأردبيلي، محمّد علي، جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات، ج١، ص٤ – ٥.

الحديث[١]. تحتاج كلّ هذه العلوم إلى المنهج التاريخيّ، كدراسة موضوعيّة لتحقيق وضبط الكثير من قضاياه الاصطلاحيّة والمعرفيّة.

١- المنهج التاريخيّ وعلم الحديث

عرّفوا علوم الحديث بأنّها: «علم شريف من علوم الآخرة، مَن حُرِمه حُرِم خيرًا عظيمًا ومن رُزِقه رُزِق فضلًا جسيمًا». وعرّف العلماء عِلْم الْحَدِيثِ الْخَاصّ بِالرِّوَايَةِ بأنّه: «عِلْمٌ يَشْتَمِلُ عَلَى نَقْلِ أَقْوَالِ النَّبِيِّ ﷺ وَأَفْعَالِهِ، وَرِوَايَتِهَا وَضَبْطِهَا وَتَحْرِيرِ أَلْفَاظِهَا. فَحَقِيقَةُ الرِّوَايَةِ نَقْلُ السُّنَّةِ وَنَحْوِهَا وَإِسْنَادُ ذَلِكَ إِلَى مَنْ عُزِيَ إِلَيْهِ بِتَحْدِيثٍ أَوْ إِخْبَارٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ. وأطلق على الحديث دراية علم مصطلح الحديث وعلوم الحديث وعلم أصول الحديث. وهو يُعنى بحَقِيقَةُ الرِّوَايَةِ وَشُرُوطُهَا، وَأَنْوَاعُهَا وَأَحْكَامُهَا، وَحَالُ الرُّوَاةِ وَشُرُوطُهُمْ، وَأَصْنَافُ الْمَرْوِيَّاتِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا. وَشُرُوطُهَا: تَحَمُّلُ رَاوِيهَا لِمَا يَرْوِيهِ بِنَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ التَّحَمُّلِ، مِنْ سَمَاعٍ أَوْ عَرْضٍ أَوْ إِجَازَةٍ وَنَحْوِهَا. وَأَنْوَاعُهَا: الِاتِّصَالُ وَالِانْقِطَاعُ وَنَحْوُهُمَا. وَأَحْكَامُهَا: الْقَبُولُ وَالرَّدُّ. وَحَالُ الرُّوَاةِ: الْعَدَالَةُ وَالْجَرْحُ»[٢]. تطوّرت مسائله وقضاياه وتشعّبت مع مرور الزمان بشكل غير متوازن!

لا شكّ في أنّ أهل البيت عليهم السلام ألصق الناس برسول الله ﷺ، وأعلم الناس بشريعة الله، وأدراهم بتوضيح الأحكام؛ فروايتهم عن جدّهم النبيّ ﷺ وعن جدّهم أمير المؤمنين عليه السلام. قال الإمام الباقر عليه السلام في وثاقة الحديث عندما سئل كيف يحدّث الحديث ولا يسنده؟ «إذا حدّثت بالحديث فلم أسنده، فسندي فيه أبي زين العابدين عن أبي الحسين الشهيد عن أبيه عليّ بن أبي طالب عليه السلام عن رسول الله ﷺ عن جبريل عن الله». وقال أيضًا عليه السلام: «لو أننا حدّثنا برأينا ضللنا كما ضلّ من قبلنا، ولكنّا حدّثنا ببيّنة من ربّنا بيّنها لنبيّه ﷺ فبيّنها لنا»[٣]. ويشملُ الحديثُ

---

[١] عبد الوهّاب، عبد اللطيف، المبتكر الجامع لكتابي المختصر والمعتصر في علوم الأثر.

[٢] السيوطيّ، جلال الدين، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ج١، ص٢٥-٢٦.

[٣] الطبرسّي، الفضل بن الحسن، إعلام الورى، ص٢٧٠.

عند أهل البيت عليهم السلام قول المعصوم عليه السلام عامّة وفعله وتقريره، والحديث مصدر من مصادر العقيدة الإسلاميّة وأصل من أصول الشريعة المُحمَّدية، وإهماله تفريط في الدين ومبادئه، لذا يَجِدُّ العلماء ويجتهدون في نقد الحديث وتَمحِيصِهِ وجمعه. قال صاحب المعالم جمال الدين العامليّ(ت١٠١١ه) في ذكر أهمّيّة هذا الموضوع: «إنّ إعطاء الحديث حقّه من الرواية والدراية أمر مهمّ لمن أراد التفقّه في الدين»[١]. وقسّم الحديث إلى صحيح ومقابله، وما لا ينتهي إلى المعصوم عليه السلام فليس حديثًا، وألّفوا في غريب الحديث وغرائبه، وفي علم رجال الحديث، وفي علم الدراية الذي يبحث عن العوارض الطارئة عليه من ناحية السند والمتن وكيفيّة تحمّله وآداب نقله وأدائه. في حين اكتفى عامّة السنّة بالانتهاء إلى أحد الصحابة والتابعين، وربما يسمّون ما ينتهي إلى الصحابة والتابعين بالأثر[٢].

على مستوى الشكل قُسّمت مدوّنات الحديث وفق أبواب الفقه وكأنّه مادّة فقهيّة، ما يؤشّر إلى تأثير الفقهاء ودورهم! كما توجد علاقة وثيقة وتماهٍ كبير بين علمي الحديث والتاريخ، وكان المحدّثون مؤرّخين في الآن نفسه، لحاجتهم في تقصّي سيرة الرواة وفرز الرواة العدول من الوضّاعين، واحتاج المحدّثون إلى معرفة تاريخ وفيّات ومواليد المحدّثين، وقيل: إن كلَّ محدِّثٍ مؤرخٌ، ولا عكس..

يقسَّم الحديث بحسب رواته إلى قسمين: المتواتر والآحَاد؛ والمتواتر ما ينقله جماعة بلغوا من الكثرة حَدًّا يمتنع اتفاقهم وتواطؤهم على الكذب، وهذا النوع حجّة يجب العمل به، أمّا حديث الآحاد، فهو ما لا ينتهي إلى حَدِّ التواتر، سواء أكان الراوي واحدًا أم أكثر، وينقسم حديث الآحاد من حيث القبول والردّ إلى أربعة أقسام: الصحيح والحسن والموثّق والضّعيف[٣]. وثمّة من جعل أنواع الحديث ٤٣ صنفًا:

---

[١] المامقانّي، م.س، ج١، ص٣٩-٤٠؛ ج٥، ص١١-١٣.

[٢] الفضلي، عبد الهادي، أصول الحديث، ص٢٢٣.

[٣] الطيبي، الحسين بن محمد بن عبد الله، الخلاصة في معرفة الحديث، ص٧٢؛ البلقينيّ، سراج الدين، مقدّمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح، ص٢٠٢-٢٠٣.

الصحيح والحسن والضعيف والمعلّق والمنقطع والمعضل والمُرسَل ومرسل الصحابيّ والمدلّس والموضوع والمتروك والمنكر والمطروح والمضعّف والمجهول والمدرج والمقلوب والمُضطرِب والمصحَّف والمحرَّف والشاذّ والمعلَّل المرفوع والموقوف والمقطوع والمتواتر وخبر الآحاد والحديث المسند والمتَّصل والمسلسل والمعتبر والفرد والمعنعن والمؤنّن والمنقلب والعالي والنازل والغريب والمبهم والمدبّج والناسخ والمنسوخ والمؤتلف والمختلف[١].. لا تنظر هذه التقسيمات إلى متن الحديث بل تعتبر فقط سند الرواة، إن كانوا ثقةً أم غيره، بحيث تستند إلى اعتبارات مذهبيّة وسياسيّة!

واختلف العلماء في تعريف أنواع الحديث وقوّتها من الصحّة والضّعف، فمثلًا يعرّف أبو عبد الله الحاكم المسندَ: هو ما اتّصل إسناده إلى رسول الله ﷺ. ويقول الخطيب البغداديّ: المسند هو ما اتّصل إلى منتهاه، ومنتهاه يمكن أن يكون النبيّ ﷺ. فيكون المرفوع عند الخطيب يساوي المرسل، ويمكن أن يكون منتهاه هو الصحابيّ. وعرّفه ابن حجر: «مَرْفُوعُ صَحَابِيٍّ بِسَنَدٍ ظَاهِرُهُ الاتِّصَال». ولا يعني كون الحديث مسندًا أن يكون صحيحًا، فقد يكون المسند صحيحًا وقد يكون حسنًا وقد يكون ضعيفًا وقد يكون موضوعًا[٢]. أمّا المرسل فما سقط من سنده الصحابيّ، بأن يرويه التابعيّ عن رسول الله ﷺ مباشرة، والموقوف ما أضيف إلى الصحابيّ قولًا أو فعلًا أو نحوه متّصلًا كان أو منقطعًا، والمرفوع هو ما أخبر فيه الصحابيّ عن الرسول ﷺ.

٢- المنهج التاريخيّ وعلم الدراية

أ-موضوع علم الدراية سند الحديث ومتنه، وتعتبر مباحثه ومسائله عوارض وأوصافًا يتّصف بها السند والمتن. والغاية منه تمييز الحديث المقبول عن المردود

---

[١] الشهرزوري، أبو عمرو عثمان (المعروف بابن الصلاح)، علوم الحديث.

[٢] الطحّان، محمود، تيسير مصطلح الحديث، ص٨٨؛ أبو شُهبة، محمد، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، ص٢٨١.

لغرض استنباط الأحكام والعمل بها. ويتكفّل علم الرجال بتحديد وثاقة الرجال إن كان رواة الحديث ثقاة أو غير ثقاة. والحديث متّصل إلى النبيّ أو الإمام. والفرق بين علم الدراية وعلم الرجال أنّ موضوع علم الدراية كلّيّ يتناول الحديث من حيث سنده أو متنه أو كليهما، وغايته قبول أو ردّ الخبر. بينما موضوع علم الرجال جزئيّ يبحث عن أوصاف رواة السند فردًا فردًا، ولا صلة له بالمتن أو بمجموع السند، وغايته معرفة الراوي الضّعيف من الثقة وما شابه ذلك. فموضوع علم الرجال هو المحدّث، وغايته معرفة أوصافه. بينما موضوع علم الدراية هو الحديث، وغايته معرفة أقسام الحديث، وتدخل الأبحاث المتعلّقة بمتن الحديث في إطار علم الدراية أيضًا.

ب- اهتمّ الشيعة بعلم الدراية، وألّفوا كتبًا عديدة[1]، من أهّمها معرفة الناقلين عن الأئمّة الصادقين أو رجال الكشّيّ لأبي عمرو محمّد بن عمر الكشّيّ(قرن٤ه)، و«رجال النجاشيّ» أحمد بن عليّ(ت٤٠٥ه)، و«رجال الطوسيّ»، و«معالم العلماء" لابن شهر أشوب (ت٥٨٨)، و«منهج المقال» للميرزا محمّد الاسترابادي (ت١٠٢٠ه)، وكتاب الرجال الكبير للشيخ عبد الله المامقانيّ[2]. وفي نقد الحديث نجد «البداية في علم الدراية» للشيخ زين الدين بن عليّ العامليّ(ت٩٦٦هـ) و«الوجيزة» للشيخ البهائيّ العامليّ (ت١٠٣٢هـ) ومقباس الهداية في علم الدراية للشيخ عبد الله المامقانيّ، واعتبر السيّد عبد العزيز الطباطبائيّ أنّ القطب الراونديّ (ت٥٧٣هـ) أوّل من ألّف في هذا العلم «رسالة في صحّة أحاديث أصحابنا».

اضطلع الشيخ الطوسيّ بإزالة الاختلاف والتعارض وبيان وجوهه من شُبَه اختلاف وتضادّ أحاديث أهل البيت‏‏، وله دور كبير في باب تعارض الخبرين واختلافهما في دراية الحديث وروايته وتدوينه، وتقصّى الشيخ أكثر من ستّة آلاف

---

[١] اعتبر السيّد حسن الصدر أبا عبد الله الحاكم النيشابوري(ت٤٠٥ه) صاحب المستدرك إماميًّا شيعيًّا، وأوّل عالم شيعيّ ألّف في الدراية. الصدر، حسن: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، لا.ط، طهران، منشورات الأعلميّ، د.ت.

[٢] الصدر، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، م.س، ص٢٩٤.

وستمئة كتاب من المدوّنات الحديثيّة منذ عصر الأئمّة فهذّب ما تركوه وجدّد علوم الحديث[١]. وقال: «إنا وجدنا الطائفة ميّزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار ووثّقت الثقاة منهم وضعفت الضعفاء، وفرّقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم وذمّوا المذموم، وقالوا: فلان متّهم في حديثه وفلان كذّاب، وفلان مخلّط، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد، وفلان واقفيّ، وفلان فطحيّ، وغير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنّفوا في ذلك الكتب»[٢]. واتّفقوا على جملة من الشروط للعمل بالحديث، منها: أن لا يكون الحديث مخالفًا للواقع منافيًا لحقيقة علميّة، ولو صحّ سنده[٣]. ويشترط أن لا يكون الحديث منافيًا لروح القرآن الكريم[٤]. وبناء على ذلك وضعوا مراتب للرواة من الصّحابة والتابعين وتفاوتهم في النقل، وميّزوا بين الأسانيد بحسب اتصالها وانقطاعها، وبسلامتها من العلل الموهنة لها وتنتهي بالتفاوت إلى طرفين، فحكم بقبول الأعلى وردّ الأسفل، واختلفوا في المتوسط. ولهم في ذلك ألفاظ اصطلحوا على وضعها[٥]. وعرّفوا الأحاديث بطرقها وأسانيدها بحيث لو روي حديث بغير سنده وطريقه يفطنون إلى أنّه قد قلب عن وضعه. وتفاوت علماء الحديث في الإكثار والإقلال من هذه الصناعة.. وقسّموا المجامع الحديّثية بشكلٍ عام إلى: مسانيد ومصنّفات وسنن ومجامع وموطّآت وزوائد ومستدركات

---

[١] ذكر الشيخ الكثير من أسمائها وأسماء مؤلّفيها ومن جملتها الأصول الأربعمئة المشهورة، في كتابه الفهرست. وأحصاها الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، م.س، ج٣٠، ص١٦٥.

[٢] الطوسّي، محمّد بن الحسن: العدّة في أصول الفقه، تحقيق: محمّد رضا الأنصاريّ القمّيّ، ج١، ص١٤١.

[٣] مثلاً روى الشيخ الطوسّي في التهذيب عن ابن أبي عمير عن الإمام الكاظم عليه السلام «إنّ شهر رمضان لا ينقص عن ثلاثين يومًا أبدًا»! قال السيّد الخوئي: «وإن كان الحديث صحيح السند، فهو حديث يخالف الواقع»، السيّد الخوئيّ، معجم رجال الحديث، م.س.

[٤] مثال رواية أبي الربيع الشاميّ: «لا تُنكحوا من الأكراد أحدًا فإنهّم جنس من الجنّ كشف عنهم الغطاء»! نقلها الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، اتفق الشهيد الصدر والسيّد عليّ السيستانيّ على ردّها لتنافيها مع روح القرآن.

[٥] ابن الصلاح، علوم الحديث، م.س، الفصل السادس.

ومستخرَجات ومختصرَات وأجزاء ومعاجم وحواشٍ وتعليقات.. من أشهر من ألّف في علوم الحديث وهذّبه وأظهر محاسنه أبو عبد الله الحاكم النيسابوريّ، وابن الصلاح ومحي الدين النووي.. وبحث ابن قتيبة مختلف الأحاديث وتعارضها[١].

رابعًا: المنهج التاريخي وعلم الفقه

١- الفقه لغةً

هو العلم بالشيء وفهمه والفطنة له، وإلى هذا المعنى أشار قوله تعالى: ﴿**قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ**﴾(هود:٩١) أي لا نعلم ولا نفهم ما تقول.[٢] فسرّ بعض اللغويّين كابن فارس الفقه بأنّه مطلق العلم وكلّ علمٍ لشيء فهو فقه، لكن الراغب الأصفهانيّ(ت٤٢٥) وغيره اعتبر أنّ الفقه ليس مطلق العلم والإدراك، بل هو إدراك مقترن بنوع من الاستنتاج والتعمّق والتأمّل والتدبّر في الكلام، ويقول: «إنّ الفقه هو التوصّل إلى علم غائب بعلم شاهد»[٣]. في القرآن الكريم، تكرّرت عبارة الفقه ٢٠ مرّة، تعلّق أكثرها بمطلق الفهم والتحصيل والاستجابة مثال: ﴿**فَمَا لِهَـؤُلاء الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا**﴾(النساء:٧٨)، ﴿**انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ**﴾ (الأنعام:٦٥)، ﴿**قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ**﴾ (الأنعام:٩٨)، ﴿**يَغْلِبُواْ أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَفْقَهُونَ**﴾ (الأنفال:٦٥)، ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَـكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**﴾ (الإسراء:٤٤)، ﴿**قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا**﴾ (الكهف:٩٣)، ﴿**يَفْقَهُوا قَوْلِي**﴾ (طه:٢٨)، ﴿**بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا**﴾ (الفتح:١٥)، ﴿**قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ**﴾ (الحشر:١٣)، ﴿**وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ**﴾ (المنافقون:٧).

---

[١] ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث.

[٢] الجوهريّ، الصحاح اللغة، (فقه) ج٦ ص٢٢٤٣. العلاّمة الحلّيّ(ت٧٢٦)، تذكرة الفقهاء، ج١. لسان العرب، (مادة فقه) ١٣: ٥٢٢. القاموس المحيط، ٤: ٢٨٩. تفسير الطبري، ج١٢، ص٦٤. الأحكام في أصول الأحكام، ج١ص٧.

[٣] مقاييس اللغة(مادّة فقه). مفردات الراغب، (مادّة فقه). أبو هلال العسكري، الفروق اللغويّة (الفرق بين العلم والفقه)، ص ٤١٢.

وتعلّقت سبعُ آيات بالتبصّر والإدراك القلبيّ ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ (الأنعام:٢٥)، ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (الأعراف:١٧٩)، ﴿وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَفْقَهُونَ﴾ (التوبة:٨٧)، ﴿صَرَفَ اللهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَفْقَهُون﴾ (التوبة:١٢٧)، ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ (الإسراء:٤٦)، ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ (الكهف:٥٧)، ﴿فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (المنافقون:٣). ونلاحظ جيّدًا أنّها وردت كلّها في سياق الجمع: يَفْقَهُونَ (١٣ مرة)، يَفْقَهُوهُ (٣ مرات)، لِّيَتَفَقَّهُواْ ونَفْقَهُ وتَفْقَهُونَ ويَفْقَهُوا (١)، فهي إشارة واضحة إلى أنّ عدم الفهم إذا تعدّى الفرد تحوّل إلى قضيّة عامّة أو «رأي عام»، فطالب القرآن الجماعة بالفقه وحدّد الصيغة ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة:١٢٢). واستندت كلّ الكتب الفقهيّة إلى هذه الآية الأخيرة لتقرن الفقه بمعارف الدين، ﴿ليتفقّهوا في الدّين﴾ (التوبة:١٢٢). وكذلك حديث رسول الله ﷺ: «رُبّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه». وقوله ﷺ: «من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدين». وغلب الفقه على علم الدين لشرفه. واستخدمت الكلمة في الروايات بمعنى البصيرة والتعمّق في أمور دينيّة، إلى حين تفكيك واستقلال العلوم الدينيّة في عصر الإمام الصادق عليه السلام وظهور العلوم»[١].

٢- الفقه اصطلاحًا

عرّفه الفقهاء والمتشرّعة بأنّه استنباط الأحكام الشرعيّة العمليّة والعلم بها عن طريق أدلّتها التفصيليّة [٢]، واختصّ الفقه بالأحكام الفرعيّة، إذ استخدم أكثر الفقهاء كالشيخ الطوسي وصاحب المعالم كلمة «فرعيّة» بدل «عمليّة»، ودرجت

---

[١] نجد هذا التعريف بهذه العبارة في كلمات الفقهاء والأصوليّين لدى الفريقين. الكلينيّ، م.س، ج٥، ص١٥٠، ح١؛ الشهابي، محمود، الفقه تطوّره ومراحله، ج١، صص٤٢-٤٥.

[٢] الاصطلاح للشافعيّ. القاضي النعمان، النعمان بن محمّد التميميّ، دعائم الإسلام، ص١٦، ح١٢.

العبارتان على نحو الترادف في بعض كتب السنّة، فأخرج قيد «فرعيّة» أصول الدين وأصول الفقه، وأخرج قيد «عمليّة» المسائل المرتبطة بأعمال القلب في علم الأخلاق، مثل: حرمة الرياء، والحسد، والكِبر.. واستعمل مصطلح الاجتهاد وهو بذل الجهد للقيام بعمل ما، لأوّل مرة على الصعيد الفقهيّ للتعبير عن قاعدة قرّرتها مدرسة الرأي وسارت على أساسها، وهي: «إنّ الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكمًا شرعيًّا ولم يجد نصًّا يدلّ عليه في الكتاب أو السنّة رجع إلى الاجتهاد بدلًا عن النصّ». ويشمل مصطلحُ الفقه موارد المعرفة الاجتهاديّة، ويراد بالفقيه الاصطلاحيّ المجتهد والعالم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة، أي استناد معرفة الأحكام الشرعيّة إلى الدليل القرآنيّ أو الروائيّ لها.

٣- الفقه تاريخيًّا

كان النبيّ ﷺ تاريخيًّا مرجع الأحكام والتشريع مدعومًا بالوحي الإلهيّ، ولم يكن الفقه في زمنه معرض بحث ولا مناظرة أو تدارس بين أصحابه، وكانوا يتهيّبون سؤال النبيّ ﷺ عن مسألة وينتظرون أحدًا غريبًا يسأله! ولم يكن الفقه مدوّنًا في زمانه، فهل يعقل أن يتركهم دون تعليم أو تدريب؟![١]. بالمقابل أكّد رسول الله ﷺ على أهمّيّة علم الحديث وأهله، قال ﷺ: «من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدين»[٢]، وقال ﷺ: «فقيه أشدّ على الشّيطان من ألف عابد»[٣]. وقال أيضًا: «إنّ رجالًا يأتونكم من أقطار الأرضين يتفقّهون في الدين، فإذا أتوكم فاستوصوا بهم خيرًا»[٤]. وقال ﷺ: «خياركم أحاسنكم أخلاقًا إذا فقهوا»[٥]. إلى

[١] وليّ الله الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم، حجّة الله البالغة.

[٢] البخاري، م.س، ج١، ص١٦؛ ابن حنبل، م.س، ج١، ص٣٠٦.

[٣] الترمذيّ، محمد بن عيسى، م.س، ج٥، ص٤٨، ح٢٦٨١.

[٤] الترمذيّ، محمد بن عيسى، سنن الترمذيّ، ج٥، ص٣٠، ح٢٦٥٠.

[٥] ابن حنبل، م.س، ج٢، ص٤٦٧. ومثله سئل ﷺ: من خير الناس؟ فقال: أفقههم في دين الله». م.ن، ج٦، ص٦٨.

درجة اعتبره ﷺ : «أفضل العبادة الفقه»[١]. وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «من اتجر بغير فقه فقد ارتطم في الربا»[٢]. وقال الإمام الصادق عليه السلام: «ليت السياط على رؤوس أصحابي حتى يتفقّهوا في الحلال والحرام»[٣].

يمثّل عصر النبيّ ﷺ عهد التشريع والوحي، والدور التأسيسيّ للفقه على لسان الوحي، وكذلك في حضور الأئمّة من أهل بيته عليهم السلام، لقوله تعالى ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾(النساء:٥٩)، وقال سبحانه: ﴿**ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾(الحشر:٧)، ﴿**فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**﴾(النساء:٦٥). وقد بيّن فيه الرسول ﷺ لأصحابه القواعد والضوابط الفقهية الصالحة للتفريعات الكثيرة، ولم يكن المسلمون بحاجة إلى الاجتهاد الذي لم يتجاوز عمليّة بذل الجهد والاقتداء بالرسول ﷺ وتدوين سنّته، وقال عبد الله بن عمرو بن العاص: «كنت أكتب كلّ شيء أسمعه من رسول الله ﷺ أريد حفظه، فنهتني قريش وقالوا: أتكتب كلّ شيء تسمعه ورسول الله ﷺ بشر يتكلّم في الغضب والرضى! فأمسكت عن الكتاب»[٤]! في هذه الرواية وغيرها استهانة بمكانة النبيّ ﷺ وعصمته إلى درجة اعتباره مجتهدًا في المسائل الواقعة أو التي تعرض عليه، وادّعوا أنّ الوحي ينزل إما مُقرًّا له أو مصوِّبًا لاجتهاده! فادعوا مثلًا مخالفة الوحي لاجتهاده بفداء أسرى بدر! مع أنّ الآية الكريمة لا تشير إلى أيّ مخالفة بقدر ما توصّف استراتيجيّة الدولة الإسلاميّة في مرحلتها التأسيسيّة، ﴿**مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ**

[١] الصدوق، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّيّ، الخصال، ج٣٠، ص١٠٤.

[٢] . نهج البلاغة، ج٣، ص٢٥٩؛ ج٣، ص٤٢.

[٣] البرقي، أحمد بن محمد بن خالد: المحاسن، تصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الحسينيّ، ص٢٢٩ – ١٦٥.

[٤] ابن حنبل، مسند أحمد، م.س، ح٦٨٠٢.

وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ لَّوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (الأنفال: ٦٧ - ٦٩)؛ إذ كان النبيّ ﷺ مرجعًا للمسلمين في المعارف والأحكام، ثمّ ترك لهم الثّقلين الكتاب والعترة عليهم السلام. ورسم القرآن الخطوط العريضة للأحكام وهي بحاجة دائمة إلى تبيين وتفسير وتنزيل الأحكام، ففيه المجمل والمطلق والعام.. وخلّف النبي ﷺ تراثًا عظيمًا يتماهى معه ويبيّنه، لكنّه مُنع من التدوين وبقي في صدور الحفّاظ الذين تفرّقوا في البلاد، وأكلت حروب الردّة قسمًا كبيرًا منهم. ومع منع كتابة الحديث وتدوينه والتحدّث به، ضاع معظم التراث النبويّ. ولم تعرْ مدرسة أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم أهمّيّة لهذا الحظر، فدأبوا على كتابة السنّة وتدوينها ونشرها بين أبنائهم، من غير اكتراث بحظر المنع، وحسب السيّد حسن الصدر، فإنّ أوّل من دوّن الفقه هو عليّ بن أبي رافع مولى رسول الله ﷺ وَهو من خواص أمير المؤمنين وكاتبه، ومن فقهاء الشيعة. وكان من المنطقيّ أن يتولّى الإمام هذا الدور بعد رحيل النبيّ ﷺ؛ حيث كان المسلمون حديثي عهد بحكم الجاهليّة، وواجهوا مستجدّات ووقائع مُشكِلة تطلّبت أحكامًا شرعيّة، ورغم الخلاف السياسيّ، استعان الخلفاء بالإمام عليّ عليه السلام، وعنه قال الخليفة الثاني: «لولا عليّ لهلك عمر»[1]. وقال: «اللهم لا تبقني لمعضلة ليس لها ابن أبي طالب»[2]، مثلا

---

[١] أخرجه أحمد والعقيلي وابن السمان. انظر ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمّد، الاستيعاب، ج٣، ص٣٩. ١١٠٣.

[٢] سبط ابن الجوزي، يوسف بن قزغلي البغداديّ، تذكرة الخواص، ص٨٧. وورد الخبر بصيغ عدّة ما يؤشّر إلى تكرّر الاستشارة الشرعيّة، «لا أبقاني الله بأرض لستَ فيها أبا الحسن»، إرشاد الساري، ج٣، ص١٩٥؛ «أعوذ بالله من معضلة ولا أبو حسن لها»، ابن كثير، تاريخ ابن كثير، ج٧، ص٣٥٩؛ «أعوذ بالله أن أعيش في قوم ليس فيهم أبو الحسن»، فيض القدير، ج٤، ص٣٥٧؛ وقال سعيد بن المسيّب: كان عمر يتعوّذ بالله من معضلة ليس لها أبو الحسن؛ أحمد في المناقب، ص١٥٥، ح٢٢٢؛ الاستيعاب، هامش الإصابة، ج٣، ص٣٩؛ صفة ← الصفوة، ج١، ص١٢١؛ الرياض النضرة، ج٢، ص١٩٤؛ سبط ابن الجوزي، م.س، ص٨٥؛ الشيرازي، طبقات الشافعيّة، ص١٠؛ وشهد عمر بأعلميّة أمير المؤمنين عليه السلام في مناسبات عديدة مثل قوله: «عليّ أقضانا»، وأيضًا: «عليّ أقضانا وأُبيْ أقرؤنا وإنّا لندع من قول أُبَيْ شيئًا»، (وذلك أن أُبيا يقول لا أدع شيئًا سمعته من رسول الله ﷺ). ابن حنبل، م.س، ج٥، ص١١٣؛ البخاريّ، م.س، ج٥، ص١٤٩؛ المناوي، فيض القدير، ج٥، ص٦٦٨...

مسألة المجنونة التي وضعت لستّة أشهر فأمر برجمها، فقال له عليّ عليه السلام: «إنّ الله تعالى يقول: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾ (الأحقاف: ١٥)، وقال له: إنّ الله رفع القلم عن المجنون. فكان عمر يقول: «لولا عليّ لهلك عمر»[١].

لكنّ الحكومة الأُمويّة حاربت الإمامَ عليّ عليه السلام، وفرضت ضغوطات شديدة على الأئمّة عليهم السلام وعلى شيعتهم، خاصّة في عهد معاوية وعبد الملك وأبنائه، فقلَّت الرواية عن الأئمّة الحسن بن عليّ والحسين بن عليّ وعليّ بن الحسين عليهم السلام، قال الإمام الباقر عليه السلام: «نحن خزّان علم الله ونحن تراجمة وحي الله، ونحن الحجّة البالغة على من دون السماء ومن فوق الأرض»[٢]. وكان أهل البيت عليهم السلام ألصق الناس برسول الله صلى الله عليه وآله وأعلمهم بشريعة الله والأحكام، واقتصر فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام على روايات النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام في استنباط الأحكام الشرعيّة؛ لِما حازته من وثاقة الدليل، لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ**﴾(النساء: ٥٩).

تميّز فقه أهل البيت عليهم السلام عن بقيّة المذاهب بفتح باب الاجتهاد، واستخدمت الروايات عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام مفردة الفقه بوحي من الآيات الكريمة بمعنى البصيرة والفهم الدقيق في مجمل الدين، لا في خصوص الأحكام الفرعيّة[٣]. وخصَّ ابنُ النديم عددًا من الكتب الفقهيّة للشيعة من أصحاب الأئمّة عليهم السلام بعنوان «فقهاء الشيعة»[٤].

بالمقابل تأخّرت نشأة الفقه السنّيّ، وتعدّدت مدارسه ومراجعه التي اندثر أكثرها وبقي أثرها في كتب الطبقات والتراجم وأخبارهم.. وكتبَ كلّ مذهب

[١] ابن عبد البر، م.س، ج٣، ص١١٠٣.

[٢] الكافي، أصول الكافي، م.س، ج١، ص١٩٢.

[٣] السبحاني، جعفر، تاريخ الفقه الإسلاميّ وأدواره، ج١، ص١٨.

[٤] ابن النديم، محمد بن اسحاق، فهرست ابن النديم، ص٣٠٧.

للذبّ عن مذاهبهم والردّ على المذاهب الأخرى. تطرّقت كتب الفهارس والبرامج وغيرها إلى البداية الصّعبة للفقه السنّيّ، فلم يكن الصحابة كلّهم في مورد الاستنباط والاجتهاد، بل كانوا يأخذون بظاهر القرآن والسنّة، ومنهم انتشر في الأمصار[١]. تؤكّد روايات اجتهاد الصحابة وفقاهتهم، وتدّعي أنّ أوّل من اجتهد من أصحاب رسول الله ﷺ، هو معاذ بن جبل عندما أرسله إلى اليمن[٢]. وبناء على ذلك، نسبوا علم أَهْل الْمَدِينَةِ إلى أَصْحَابِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، وَأَمَّا أَهْل مَكَّةَ فَعِلْمُهُمْ عَنْ أَصْحَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ، وَأَمَّا أَهْل الْعِرَاقِ فَعِلْمُهُمْ عَنْ أَصْحَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ. خلال ذلك، ظهر قول الصحابيّ كمصدر من مصادر التشريع، وأخذ التابعون بأقوال الصحابة وفتاواهم فيما لا نصّ فيه. وكانت مدرسة المدينة محافظة تتمسّك بالروايات وترفض الاجتهاد والقول بالرأي والقياس، رغم بروز «ربيعة الرأي» عبد الرحمان بن فروخ مولى آل المنكدر (ت١٣٦ه) فيها، وإليه ينسب ابتداع وتأسيس مدرسة الرأي مع إلمامه بالروايات، وقد تتلمذ عليه شيوخ المذاهب مالك والليث بن سعد وسفيان الثوريّ وخاصّة أبو حنيفة[٣]. كما اشتهر بالعلم والفتيا السفيانان الثوريّ وابن عيينة وابن راهويْه وداود الظاهريّ وأبو حنيفة ومالك بن أنس ومحمّد بن إدريس الشافعيّ.. وبنوعٍ من التقاسم الجغرافيّ هيمن أبو حنيفة في الكوفة، ومالك بن أنس في المدينة، والشافعيّ في العراق ومصر، وأحمد بن حنبل في بغداد.

---

[١] ذكر ابن القيم «الَّذِينَ حُفِظَتْ عَنْهُمْ الْفَتْوَى» ١٣٠ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْمُكْثِرُونَ مِنْهُمْ سَبْعَةٌ: عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، وَعَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ، وَعَائِشَةُ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ، وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ. ابن القيم، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، ج٢، ص٨٣؛ الخضريَ بك، محمَّد، تاريخ التشريع الإسلاميّ، ص٣-٤؛ الرومي، فهد، فقه تاريخ الفقه، ص٧٨-٧٩؛ الحجوي الثعالبيّ الفاسي، محمّد بن الحسن: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلاميّ، ص١.

[٢] الفيروزأبادي، إبراهيم بن علّي بن يوسف الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص٤٢.

[٣] قيل لربيعة لّما هرم: كيف حظي مالك بعلمك ولم تحظ أنت بعلمك؟ فقال: أما علمتم أن مثقالًا من دولة خير من قنطار علم؟!. يوسف موسى، محمد، محاضرات في تاريخ الفقه الإسلاميّ، ص٢١-٢٥.

أغلق باب الاجتهاد باستثناء فقه أهل البيت(عليهم السلام)، وتميّز عن بقيّة المذاهب الإسلاميّة بفتح باب الاجتهاد الفقهيّ والرجوع إلى حكم العقل، معتبرًا أنّه أحد المدارك لاستنباط الأحكام الشرعيّة. وقد أعطى فقه أهل البيت(عليهم السلام) العقل مكانةً مهمّة، فبه يُعبد الرحمن وبه يكتسب الجنان. وهذا يدلّ على أصالته وتفاعله مع الحياة واستمراره في العطاء واستجابته لشؤون الإنسان. وضرورة الرجوع إلى العقل إذا لم يكن في المسألة نصّ، وإنّ للعقل مكانةً أوّليّة في علم الأصول الذي يتوقّف عليه الاجتهاد؛ إذ تستند أكثر مسائل الفقه إلى ما تقتضيه القواعد الأصوليّة، وحكموا بوجوب مقدّمة الواجب بناءً على حكم العقل، وحكموا بحجيّة الظنّ المطلق بناء على الحكم لا على الكشف، وأرجعوا الخبرين المتعارضين إلى حكم العقل، فيؤخذ بما أيّده العقل حسبما دلّت عليه الأخبار. وهذا ما جعل الفقه الإماميّ أصيلًا عقلانيًّا مناسبًا لمعالجة مشاكل الأمّة الإسلاميّة ووضع الحلول المناسبة لها[1].

في حين أخذت المذاهب الفقهيّة في الضمور والخمول والاكتفاء بنقل تراثها وكتبها الفقهيّة المذهبيّة دون مناقشة أو انفتاح على بقيّة المذاهب؛ لذلك فقدَ الفقه مقامه ومكانته في الأَوساط العلميّة، لتقتصر وظيفته على تدريس المتون الفقهيّة والتحشية والتعليق عليها دون أن يخرج عن إطار المذهب الذي ينتحله. قال أحمد أمين: «أصيب المسلمون بحكمهم على أنفسهم بالعجز، وقولهم بإقفال باب الاجتهاد؛ لأنّ معناه لم يبقَ في الناس من تتوفّر فيه شروط المجتهد، ولا يرجى أن يكون ذلك في المستقبل، وإنّما قال هذا القول بعضُ المقلّدين لضعف ثقتهم بأنفسهم وسوء ظنّهم بالناس»[2]. وأكّد محمّد رشيد رضا ضرورة فتح باب الاجتهاد؛ لأنّ إهماله أوقعهم بمشاكل كثيرة كانوا بغنى عنها: «لا نعرف في ترك باب الاجتهاد منفعة ما، وأمّا مضاره فكثيرة، وكلّها ترجع إلى إهمال العقل، وقطع طريق العلم، والحرمان من استغلال الفكر، وقد أهمل المسلمون كلّ علم بترك الاجتهاد، فصاروا

---

[١] المرتضى، عليّ بن الحسين الموسويّ (ت٤٣٦هـ)، الذريعة إلى أصول الشريعة.

[٢] أمين، أحمد، يوم الإسلام، ص١٨٩.

إلى ما نرى». فالإسلام دين الحياة يكره جمود الفكر ويدعو إلى الانطلاق في ميادين الفكر والعلم، فكان من الروّاد المنادين بفتح باب الاجتهاد؛ لأنّ إقفاله كان بسبب الأحوال السياسيّة للحكومات القائمة في تلك العصور حسب رأيه[١].

ونشير أخيرًا إلى خصوصيّة المنهج في مدرسة أهل البيت من خلال تأكيد الرسول ﷺ وأئمّة أهل البيت عليهم السلام على لزوم التمييز بين الفقيه الواقعيّ والحقيقيّ من غير الواقعيّ، فبيّنوا معيار الفقه الواقعيّ، وتتّفق روايات الفريقين على خصائص الفقيه وتعدّها من علائم الفقه وآثاره، من قبيل: «أَلا إنَّ الفَقِيهَ مَنْ أَفَاضَ عَلَى النَّاس خَيْرَه»، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «الفَقِيهُ كُلُّ الفَقِيهِ مَنْ لَمْ يُقَنِّطِ النَّاسَ مِن رَحْمَةِ اللهِ وَلَمْ يُؤْيِسْهُم مِن رَوْح اللهِ عزَّ وجَلّ ولم يُؤْمِنْهُم مِن مَكْرِ اللهِ»[٢]. وعن عليّ عليه السلام: «الزّهد في الدنيا والرغبة في الآخرة» مع الالتزام بسنّة النبيّ الأكرم ﷺ، وعنه: «إنَّ الفَقِيهَ حَقَّ الفَقيهِ الزاهِدُ في الدُّنيا، الراغِبُ في الآخِرَةِ، المُتَمَسِّكُ بِسُنَّةِ النَّبيِّ ﷺ»[٣]. كما ورد عن الإمام الباقر عليه السلام من صفة الزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة بالاقتران مع البصيرة في الدين: «إنَّما الفَقِيهُ، الزاهِدُ في الدُّنيا، الراغِبُ في الآخِرَةِ، البَصِيرُ بأمْرِ دِيْنِه المُداوِمُ»[٤]. وهذا يؤشّر إلى شيوع نوع من الانحراف في فهم المتشرّعة الفقه والفقاهة. لكنّ دراسة مفهوم فقه وفقيه والتفقّه في ثقافة القرآن الكريم والحديث الشريف، يمكنها أن تحدّ من هذا الانحراف فتحدّد مصاديق المتفقّه القرآني الوارد في الآية ﴿**لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ**﴾، والأحاديث «فَضْل الفَقيهِ على العابِد كفَضْلِ الشَّمْسِ عَلَى الكَواكِب»، و«إذا أرادَ اللهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا فَقَّهَهُ فِي الدِّينِ»[٥].

---

[١] رضا، محمّد رشيد، الوحدة الإسلاميّة، ص٩٩.

[٢] المجلسّي، م.س، ج٢، ص٥، ح١٠؛ ص٥٦، ح٣٤.

[٣] نهج البلاغة، الحكمة ٩٠؛ كنز العمال، ج١٠، ص١٨١، ح٢٨٩٤٣؛ سنن الدارمي، ج١، ص٨٩.

[٤] الكلينيّ، م.س، ج١، ص٧٠، ح ٨.

[٥] م.ن. ج١، ج٧٨، ص٣٢١، ح١٩.

خامسًا: علم أصول الفقه في مسارات التاريخ

علم أصول الفقه من أهم العلوم التي أبدعتها الحضارة الإسلاميّة؛ حيث مُزجت فيه مجموعة من الأنساق المعرفيّة والعلميّة، لتشاركه موضوعيًّا وتتداخل معه منهجيّا، «فأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل مع السّمع، واصطحب فيه الرأي مع الشرع»[1]، بحيث شكّل علم أصول الفقه ملتقى مجموعة من العلوم النقليّة والعقليّة، فهو «أصل الأصول وقاعدة العلوم»[2]، تفاعل مع مختلف العلوم الإسلاميّة من حيث هو علم منهجيّ استنباطيّ ضابط للفهم ولصيق باستنباط الأحكام الشرعيّة، ليبني نسقًا منهجيًّا متكاملًا ومتداخلًا. اعتبر ابن خلدون «أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعيّة وأجلّها قدرًا وأكثرها فائدة، وهو النظر في الأدلّة الشرعيّة من حيث تؤخذ منها الأحكام والتآليف. وأصول الأدلة الشرعيّة هي الكتاب الذي هو القرآن، ثمّ السنّة المبيّنة له». ويدرس علم أصول الفقه طرائق الاستدلال واستنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها النظريّة والتطبيقيّة. ويُعنى أصول الفقه باستخراج القواعد التي تساعد المجتهد على فهم النصّ الشرعيّ واستخلاص أحكامه الشرعيّة[3].

العلاقة بين علم الأصول وعلم الفقه، هي علاقة النظريّة بالتطبيق، فقدّم علم أصول الفقه النظريّات العامّة للاستنباط؛ لضبط الفقيه من الزلل في الاستدلال، ووضع قواعد كلّيَّة لإعانته على استنباط الحكم الشرعيّ. ويطبّق علم الفقه تلك الأنساق على أرض الواقع.

هناك شواهد تاريخيّة كثيرة على إثارة أصحاب الإمامين الصادقين عليهما السلام مسائل أصوليّة، فكان الإمامان عليهما السلام يجيبان بطرح بعض المبادئ والقواعد الأصوليّة. «وقد

[١] الغزالي، أبو حامد محمد، المستصفى، ج١، ص٣.

[٢] السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار، قواطع الأدلّة، ج١، ص١٧.

[٣] الجابريّ، محمد عابد، بنية العقل العربيّ، ص٥٢٠.

أمليا على أصحابهما قواعده، وجمعوا من ذلك مسائل رتّبها المتأخّرون على ترتيب المصنّفين فيه بروايات مسندة إليهما متّصلة الإسناد»[١]. وقد أمليا على عددٍ من أصحابهما المبادئ والمسائل، التي جمعها المتأخّرون بروايات الثقات متّصلة الإسناد إلى أهل البيت عليهم السلام ورتّبوها، مثل: كتاب «الفصول المهمّة في أصول الأئمّة»، كتاب «الأصول الأصليّة والقواعد الشرعيّة». تتمثّل هذه القواعد الأصوليّة في قاعدة التجاوز، وهي الحكم على وجود الشيء المشكوك بعد الدخول في غيره مما هو مترتّب عليه. وقاعدة الفراغ، وهي الحكم بصحّة الفعل الموجود في حال الشكّ في صحّته، والاستصحاب[٢]. أوّل من صنّف في علم أصول الفقه تلميذ الإمام الصادق عليه السلام هشام بن الحكم (ت١٧٩ه) الذي تُنسب إليه أهمّ مباحث هذا العلم، وهو كتاب الألفاظ ومباحثها.

بعد أن أسّس الإمامان الصادقان عليهما السلام هذا العلم، وأرسيا قواعده، وفتقا مسائله لأصحابهما، كانا يأمران بعض أصحابهم باستنباط الأحكام وإفتاء الناس، وأمر الإمام الباقر عليه السلام أبان بن تغلب أن يجلس في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله ويفتي الناس، حيث قال له: «اجلس في مسجد المدينة، وافتِ الناس، فإنّي أحبّ أن يُرى في شيعتي مثلك». وكان يقول -مثلًا- لزرارة: «يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر». و«لا تصدق علينا إلّا بما يوافق كتاب الله وسنّة نبيّه»[٣]. وكان الأئمّة عليهم السلام محاصرين ومعزولين عن الأمّة الإسلاميّة، فإذا سئلوا عن مسألة ورابهم أمرُ السائل أو كان في المجلس من يخشون أفتوا بالمسألة على رأي الجمهور حذرًا من الغدر بهم والتنكيل؛ لذلك تأخّر التدوين (وليس التأسيس) في علم الأصول إلى القرن الخامس الهـ، ليبدأ دور التصنيف، فألّف الشيخ المفيد (ت٤١٨هـ) كتابًا في الأصول بعنوان «التذكرة بأصول الفقه». ثمّ واصل تلميذه السيّد المرتضى

---

[١] انظر: الصدر، حسن، م.س.

[٢] انظر: الحكيم، حسن الطباطبائيّ، مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص٣٥٠.

[٣] انظر: الصدر، محمّد باقر، المعالم الجديدة للأصول.

(ت٤٣٦هـ) نهجه، وأفرد لعلم الأصول كتاب «الذريعة»، أُعتبر «منقطع النظير في إحاطته بالاتّجاهات الأصوليّة التي تميّز الإماميّة»[١]. ومن أبرز الأصوليّين من تلامذة الشيخ المفيد شيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسيّ (ت٤٦٠هـ)، الذي سار بالأصول خطوات واسعة نحو التمكين والنضج، وبكتابه «العدّة في الأصول» «انتقل علم الأصول على يده إلى دور جديد من النضج الفكريّ»[٢]. ثمّ عرف علم أصول الفقه الشيعيّ فترة ركود أعقبت التألّق على يد الشيخ الطوسيّ استمرّ إلى أواخر القرن السادس، كما تجمّدت الحركة الأصوليّة أمام حركة الإخباريّين بزعامة الميرزا محمّد أمين الاسترابادي (ت١٠٢١هـ)، وتركت المجال لحركة تدوين الحديث وظهور «البحار» أكبر الموسوعات الحديثيّة. ثمّ أحيا المجدّد باقر البهبهانيّ المعروف باسم الوحيد البهبهانيّ (ت١٢٠٦هـ) الحركة الأصوليّة لتتصدّر الحركة العلميّة والسياسيّة لدى الشيعة الإماميّة إلى اليوم.

ونشط التأليف الأصوليّ عند السنّة في القرن الثالث الهـ، ويعتبر محمّد بن إدريس الشافعي المطلبي (ت ٢٠٤هـ) من أوائل علماء أصول الفقه، قعّده ودوّنه، وأسّس منهجًا متكاملًا في الفهم والتفسير، من أجل قراءة النصّ الشرعيّ قراءةً سليمةً ومنضبطةً لقواعد اللغة العربيّة، ولمنطقها في الفهم، وعاداتها في التخاطب، وطريقتها في الإبلاغ. اطّلع ابن ادريس الشافعيّ على الاتّجاهات الفقهيّة السائدة في عصره، وخاصّة بفقه الحديث في الحجاز ومدرسة الرأي بالعراق، ليقف على مسافة من المدرستين في الاستدلال والتفسير والاستنباط. وقد اشتهر بكتابيه «الرسالة» و«الأم»، حيث جعل اللغة العربيّة حاضرةً بقوّة في تأصيلاته وتنظيراته وتخريجاته للمسائل الفقهيّة والأصوليّة[٣]. ومنهج الشافعيّ أقرب إلى طريقة المتكلّمين الذين وضعوا القواعد وانطلقوا منها للفتيا، وطريقة الحنفيّة التقعيد

[١] انظر: المظفر، محمّد رضا، أصول الفقه.

[٢] انظر: الصدر، محمّد باقر، المعالم الجديدة للأصول.

[٣] الصدر، محمّد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ج١، ص٧٨.

بالاستنباط من الفتاوى والمسائل التي أفتى بها الإمام[١]. وحصر الشافعي الأصول في أربعة: القرآن والسنّة والإجماع والقياس.

تبلورت ملامح أصول الفقه في عصر الاجتهاد الذهبيّ، وتقعّدت قواعده وبانت، واكتمل علم أصول الفقه مع كتاب الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم، وظهرت في عصره ثلاثة كتب هي أمّهات هذا العلم: كتاب العمد للقاضي عبد الجبار، كتاب البرهان للجوينيّ، كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري. ولخّص الغزالي في المستصفى الكتب الثلاثة تلخيصًا منظّمًا واضحًا وبأسلوب تركيبيّ[٢]..

نهج الفقهاء بعد ذلك منهج تقليد السابقين، واعتنوا بالشروح والتفريعات أو التذييل والتعليق.. ثمّ برزت مناهج جديدة في التأصيل، نحتْ منحًى جديدًا في أصول الفقه، فجمعت بين مناهج الأصوليّين، وقرّبت الأدلّة، كمنهج الشاطبيّ في كتابه الموافقات، والقرافيّ في كتابه الفروق.. ومع تقريب المصطلحات، استقرّ علم أصول الفقه أكثر، فوضعت الموسوعات العلميّة والمعالم القواعديّة في أصول الفقه[٣].

ويحتاج علم الأصول كسائر العلوم الشرعيّة إلى مزيد من الجهود لضبط نصوصه ومصطلحاته تحقيقًا وتمحيصًا، وضبطه بالدراسات الإحصائيّة والتحليليّة وتطوير مناهجه التعليميّة عمومًا، بالتركيز على ميدان القواعد الأصوليّة ومناهج الاستنباط، وهي أكثر المباحث الأصوليّة ارتباطًا بالواقع ومواكبة للتغيرات والتقلّبات، وانفتاح المدارس على بعضها وبحث مختلف القواعد، مثل نظريّة مقاصد الشريعة ومباحثها الكليّة والجزئيّة وتوجيه البحث إلى القضايا الإشكاليّة تاريخيًّا، مثل الاستصلاح والنسخ والتخصيص..

---

[١] الجابريّ، محمد عابد، نحن والتراث.

[٢] الجابريّ، محمد عابد، بنية العقل العربّي، م.س، ص٥٢٨-٥٢٩.

[٣] الفخر الرازي، محمّد بن عمر بن الحسن، المحصول، ج١، ص٢٢١.

سادسًا: الفقه المقارن من منظور تاريخيّ

يدرس الفقه الإسلاميّ المقارن أو علم الفقه المقارن المذاهبَ الفقهيّة المختلفة، ويبحث في اختلاف أهل العلم في الأحكام، بعرض مختلف أقوالهم في المسائل وتحديد مواضع الخلاف وأسبابه وذكر أدلّة كلّ فريق وترجيح ما يقتضيه الدليل من غير تعصّب لمذهب من المذاهب. وعبّر إمام الحرمين أبو المعالي الجوينيّ عن حقيقية هذا العلم بقوله: «السابق وإن كان له حقّ الوضع والتأسيس والتأصيل، فللمتأخّر الناقد حقّ التّتميم والتكميل، وكلّ موضوع على الافتتاح قد يتطرّق إلى مبادئه بعض التشبيج (الاضطراب)، ثمّ يتدرّج المتأخّر إلى التهذيب والتكميل، فيكون المتأخّر أحقّ أن يتّبع لجمعه المذاهب إلى ما حصّل السابق تأصيله، وهذا واضح في الحرف والصناعات فضلًا عن العلوم».[1]

المقارنة لغة مصدر قارن، من قرْن الشيء بالشيء إذا جمعا وقوبلا ببعض، وهي المصاحبة. والمقارنة اصطلاحًا، تقرير مختلف الآراء الفقهيّة في الحكم الشرعيّ لمسألة ما، مع مسنداتها من الأدلّة الشرعيّة ومقابلة بعضها ببعض، وتحرير محلّ النزاع فيها، ثمّ مناقشتها علميًّا وموضوعيًّا للوصول إلى أقوى الأقوال دليلًا وأقربها لقواعد الشريعة العامّة موافقة تظهر الراجح من المرجوح أو الجمع بينهما. لكن يعترض العلماء على هذا التعريف؛ لأنّ الترجيح بين المذاهب وفقًا لمذهب الباحث المعيّن دون مرجّح صحيح لا يصحّ؛ لأنّ لكلّ إمام أصوله الخاصّة ومبناه في الاستنباط؛ لهذا اشتهر الفقه المقارن باسم الخلافيّات، وفقه الخلاف، والفقه التطبيقيّ، والفقه القياسيّ.[2]

موضوع الفقه المقارن المسائل الفرعيّة التي اختلف فيها فقهاء الشريعة ومجتهدو المذاهب الفقهيّة المعروفة وغيرهم ممن سبقهم أو لحق بهم من

[1] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، اختلاف الفقهاء، ص٦.

[2] ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ج١٣، ص٥٢٢؛ الرازي، المحصول، ج١، ص٧٨؛ الدريني، محمد فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلاميّ وأصوله.

المجتهدين. وثمّة الكثير من المسائل الفرعيّة المختلف فيها، نُقلت إلينا بأدلّتها المختلفة، ووجهات نظرهم في الدليل الواحد الذي يحتمل عدّة أوجه، ولعلّ من أهمّ فوائد الفقه المقارن، دراسة واقع الفقه الإسلاميّ على حقيقته، وعرض مختلف وجهات النظر فيه، وتقويمها على أساس موضوعيّ، وتطوير الدراسات الفقهيّة والأصوليّة والاستفادة من نتائج التلاقح الفكريّ في أوسع نطاق للوصول إلى حكم الله في المسائل التي تنازع فيها أهل العلم، وليصبح مادّة دراسيّة ضروريّة لطالب الفقه الإسلاميّ لإبراز الملكة الفقهيّة ولتوسيع الدائرة الفكريّة[1]. والحاجة إليه ماسّة اليوم لمواجهة القضايا المعاصرة في عصر العولمة.

تاريخيًّا توجد علاقة وطيدة بين الفقه المقارن وبين تاريخ الفقه الإسلاميّ، وتأخّر ظهور علم الخلاف؛ لأنّه يتوقّف على تطوّر الفقه، ورصد الاختلافات في ظلّ هيمنة الفقه المذهبيّ عبر التاريخ، ولتفعيل الفقه المقارن نحتاج إلى استقصاء واستقراء مختلف الأقوال الفقهيّة الواردة في مسألة محدّدة، وتحليل استدلالاتها ودراستها نقدًا وتمحيصًا، واستنباط القول الراجح للمسألة بناء على منهج علميّ نقديّ والقواعد الأصوليّة المتّفق عليها، ويمكن رصد تطور الخلافات من خلال دراسة تطوّريّة للنشاط الفقهيّ وتغييراته عبر التاريخ الإسلاميّ، أو بانتهاج دراسة تاريخيّة مبنيّة على مقاربة سكونيّة تعتمد الوصف والتحليل. وسنجد الكثير من الفتن المذهبيّة التي مزّقت المجتمع الإسلاميّ، وهي أخطر الأزمات عبر التاريخ..

تؤكّد دراسة فقه المذاهب الإسلاميّة أنّ الفقه لا يزال اليوم مذهبيًّا وليس إسلاميًّا، فلا يمكن أن تكون كلّها صحيحة وإسلاميّة رغم تباينها واختلافاتها في فروع الدين وأصوله.. والكثير من الفقهاء المتضلّعين في الفقه والمقدَّمين

[١] الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلاميّ وأصوله، ص٣٧؛ الزحيلّي، محمد، الفقه المقارن وضوابطه وارتباطه بتطوّر العلوم الفقهيّة خلال القرن الخامس الهـ، ص٢٨؛ سعيد الخن، مصطفى، دراسة تاريخيّة للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيها، ص٦؛ الثعالبيّ، محمّد الحسن الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلاميّ؛ البوطي، سعيد رمضان: محاضرات في الفقه المقارن.

في مذهبهم، لا يكاد يعرف اجتهادات فقهاء بقيّة المذاهب فضلًا عن مبانيها واستدلالاتها، وقد يعالج بعض هذا النقص بإضافة مادّة دراسيّة حول فقه المذاهب الأخرى، أو في الفقه المقارن، أو أصول الفقه المقارن، فيخصّص قسمًا من اهتمامه العلميّ للدراسات المقارنة بين المذاهب أو المدارس الإسلاميّة، أو يقوم أحد الفقهاء في إطار أكاديميّ بدراسة فقه المذهب الآخر بعمقٍ ودقّة وشموليّة، وربّما تسلّح بمنهج علميّ ونقديّ، يبتغي نقد الفكر الآخر، متسلّحًا بنتائج مسبقة لإبطال مقولات الآخر، وربّما فتح الفقيه أفق البحث على كلّ التراث المذهبيّ الإسلاميّ واعتباره مادةً لدراساته تخرجه عن دائرة إقصاء الآخر، ويدرس كلّ وجهات النظر المختلفة بموضوعيّة، أيّا كان صاحب هذا الرأي أو الدليل شافعيًّا أو حنبليًّا أو إماميًّا أو حنفيًّا أو مالكيًّا أو أباضيًّا.. فيستعرض آراء وأدلّة المذاهب الأخرى دون حكم مسبق، ولا استبعاد لأيّ رأي فقهيّ مهما كانت الخلفيّة.

فلا يمكن تجاهل اجتهادات آلاف الفقهاء وتراث إسلاميّ عظيم تحسدنا عليه باقي الأمم. ومثال ذلك، كم من الفقهاء المسلمين لا يعلمون نظريّة الحكومة في أصول الفقه الشيعيّ أو نظريّة مقاصد الشريعة؟ وكم من المدوّنات والفقهاء السنّة في تاريخ الفقه الإسلاميّ لا يشيرون إلى الفقه الشيعيّ أو ينتقصون منه، وربّما رموا به خارج الفكر الإسلاميّ؟! ولا زالت عشرات الدروس الأكاديميّة والبحث الخارج تهمل الطرف الآخر، تعصّبًا للمذهب أو خوفًا عليه! مع أنّ الكثير من اختلافات المذاهب أصوليّة أو فقهيّة ترجع إلى معارك لفظيّة واصطلاحيّة، وأحيانًا بسبب اتهامات وحتّى افتراءات طالت أصحاب المذاهب خاصّة، فلم يترك علماء الشيعة الميرزا القمّيّ (ت١٢٣١هـ) صاحب القوانين رغم اختلافهم في بناءات أساسيّة في أصول الفقه! ولم يسقط علماء السنّة آراء ابن حزم (٤٥٦هـ) الظاهريّ رغم الاختلافات العميقة معه![1].

---

[١] اتهّم الفقهاء عبر التاريخ بشتّى التهم، وافتري على بعضهم واتهم حنيفة بالسرقة والشافعيّ وغيره بأمور كثيرة.

حفل التراث الإسلاميّ بمدوّنات الفقه المقارن وكتب الخلاف، التي استعرضت فقه المذاهب بدون تفضيل مذهب على آخر، أقدمها كتاب اختلاف العلماء لأبي عبد الله المروزي (ت٢٩٤هـ)، واختلاف الفقهاء للمؤرّخ أبي جعفر محمد بن جرير الطبريّ (ت٣١٠هـ)، والإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر (ت٣١٨هـ)، وحلية العلماء للشاشي القفال (ت٥٠٧هـ)، والإفصاح عن معاني الصحاح للوزير ابن هبيرة الحنبليّ (ت٥٦٠هـ)، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد (ت٥٩٥هـ)، ورحمة الأمّة في اختلاف الأئمّة لمحمّد بن عبد الرحمن الدمشقيّ الشافعيّ المعروف بقاضي صفد (ت٧٨٥هـ)، والبحر الزاخر الجامع لمذاهب علماء الأمصار للمهدي لدين الله أحمد بن يحيى المرتضي الزيديّ (ت٨٤٠هـ)، والميزان الكبرى لأبي المواهب الشعرانيّ الشافعيّ المصريّ(ت٩٧٣هـ).

وحاولت الكتب المذهبيّة المقارنة بين المذاهب، وتأييد أئمّتها، والردّ على غيرها وتضعيفها، مثل: الإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب المالكيّ (ت٤٢٢هـ)، والحاوي الكبير لقاضي القضاة أبي الحسن الماورديّ الشافعيّ (ت٤٥٠هـ)، والمحلَّى لابن حزم (ت٤٥٦هـ)، والمعونة في الجدل لأبي إسحق الشيرازيّ (ت٤٧٦هـ)، وطريقة الخلاف في الفقه بين الأئمّة الأسلاف لابن عبد الحميد الأسمنديّ (ت٥٥٢هـ)، والمغني لابن قدامة الحنبليّ (ت٦٢٠هـ) وهو شرحٌ لمختصر الخرقيّ وموسوعة فقهيّة في المذهب الحنبليّ والفقه المقارن..

الفقه المقارن عند الإماميّة

كان لفقهاء الإماميّة نشاطاتٌ في ميدان المقارنة، ويعدّ الشيخ المفيد (٤١٣هـ) والسيّد المرتضى (٤٣٦ هـ) والشيخ الطوسيّ (٤٦٠ هـ) من روّاد هذا الفنّ، وكان يسمى عندهم بعلم الخلاف أو الخلافيّات، ومن مصنّفاتهم في هذا الفنّ: «الانتصار» و«الناصريّات» و«الخلاف».

وكتب آخرون في هذا الفنّ نفسه، كـابن إدريس الحلّيّ، وابن زهرة، والمحقّق الحلّيّ، حتى وصل الدور إلى العلّامة الحلّيّ (ت٧٢٦هـ)، فأبدع في دراسة الفقه المقارن، وصنّف فيه أنواعًا مختلفة، وله ثلاثة مصنّفات كبيرة ذات منهج مقارن، وهي: «تذكرة الفقهاء» و«منتهى المطلب في تحرير المذهب» و»مختلف الشيعة في أحكام الشريعة»، والأخير يقارن فيه مقارنة داخليّة بين فقهاء الشيعة أنفسهم.

وتنامت مع العصور التآليف في هذا المجال الذي شهد قفزةً نوعيّةً في العصور المتأخّرة على يد بعض الأعلام، كالسيّد البروجرديّ (إيران)، والسيّد محمّد تقي الحكيم (في العراق)، والشيخ محمد جواد مغنيّة (لبنان)، وهؤلاء كلّهم انخرطوا في مشاريع علميّة، كأساسٍ للتقريب بين المذاهب ونبذ الفرقة المذهبيّة.

يعدّ فقه الخلاف أو الفقه المقارن من أهمّ أنواع الفقه التي تمسّ الحاجة إلى دراسته والبحث في مسائله، خاصّة بعد أن تحوّل فقه الخلاف اليوم إلى الفقه المقارن أو التطبيقيّ، واتّسعت دائرته لتشمل المقارنات مذاهب متعدّدة، وصنّفت الموسوعات، وأصبح مقرّرًا في الكلّيّات الشرعيّة، وموضوعًا للكثير من الرسائل العلميّة..

سابعًا: المنهج التاريخيّ وروايات السيرة النبويّة

لدراسة قضايا علم التاريخ الإسلاميّ بشكلٍ منهجيّ وعلميّ، يجدر بنا العودة إلى اللحظة التأسيسيّة التي اقترنت بتدوين السيرة النبويّة؛ لأنّ إعادة القراءة العلميّة والموضوعيّة للسيرة تصحّح فهمنا لبقيّة القضايا الإسلاميّة، فقد تسبّب تأخّر تدوين السنّة والسيرة في كثرة الروايات المدسوسة التي شوّهت صورة النبي ﷺ قبل البعثة وبعدها، حسب ما تُمليه العقائد المنحرفة، وبما يعكس الخلافات السياسيّة والأيديولوجيّة، خاصّة ما بين العلويّين والأمويّين والعباسيّين في العصر الإسلاميّ، إلى درجة تجذير خلافاتهم في العصر الجاهليّ، فضلًا عن

محاولات إضفاء الشرعيّة على ملكهم بروايات يدسّونها في السيرة أو السنّة على أيدي الحكّام ورُواتهم ووُعّاظهم الذين سطّروا سيرة توافق أهواءهم. فخالط السيرة النبويّة الكثير من التحريف والافتراء والتشويه، ولم يتورّعوا عن النيل من شخصيّة النبيّ ﷺ وتشويه صورته عمدًا أو بشكل غير مباشر، لإعلاء شأن أحدهم أو لإسباغ منقبة وفضيلة على ثانٍ أو لتبرئة ثالث؛ وذلك بوضع روايات مُخْتَلقة ونصوص مزيَّفة أو بدسِّ الإسرائيليّات التي ملأت التراث الإسلاميّ[١].

لغة كلمة السِّيرة مشتقّة من السَّيْر، ويعني المشي والحركة، بينما تعني السِّيرة طريقة المشي والحركة والسلوك.. وبعبارة أُخرى: السيرة عبارة عن الأسلوب والنمط الذي يتّبعه الإنسان في حياته وفي أعماله اليوميّة.

اصطلاحًا، سيرة الرسول ﷺ هي طريقته ومنهجه في الحياة، ومجموع أقواله وأفعاله ومواقفه. وهي الأسلوب والنمط الذي كان يتّبعه في أعماله اليوميّة من خلال سلوكه وأخلاقه وعلاقاته بالآخرين، للوصول إلى أهدافه النبيلة، مثلًا: كيف كان سلوكه؟ كيف كانت أخلاقه وعلاقاته بأصحابِه وأهله ومجتمعه؟ كيف كان يُبلّغ رسالته؟ ما هي الأحداث التي واجهها في طريق الدعوة إلى الله؟ وكيف كان يتعامل معها؟ وسلوكه وطريقة تعامله مع الأحداث والتحدّيات والمستجدّات[٢].

وإذا عرفنا أهمّيّة دراسة السيرة وما لحق بها من تشويش وتحريف، كان من الضروريّ جدًّا أن نبحث عن صورة واقعيّة ونقيّة عن سيرة رسول الله ﷺ، وأن نغربل مصادرنا ووثائقنا وفق معايير وضوابط تمكّننا من الوصول للصورة

[١] أبرز مثال على ذلك سيرة ابن إسحاق والمنصور الذي رفض نسختها الأولى لغياب أيّ ذكر لجدّهم العبّاس بن عبد المطلب.

[٢] تميّزت مدرسة أهل البيت عليهم السلام بتدوين السنّة الشريفة والاهتمام بحفظها رغم حظر التدوين الذي فرض على الصحابة وغيرهم طيلة عصر الخلافة الراشدة والدولة الأمويّة بتعلّة «كفانا كتاب الله!».

الحقيقيّة لشخصيّة النبيّ ﷺ الأقرب للواقع، وتمييزها عن الصورة المُصطنَعة والمُزيَّفة، وفهمه ضمن محيطه الطبيعيّ والفكريّ والعمليّ؛ لأنّه بدعوى التحريف والتدليس سعى المستشرقون وغيرهم، مثل أركون وجعيط، إلى إسقاط السنّة وتهميشها، بدعوى أنّه لم يصح من السيرة النبويّة إلّا مقاطع متفرّقة وضعيفة[١]. وهذا القول زعم باطل، وافتراء مُتعمّد؛ لأنّ ما صحّ من السيرة أكثر بكثير ممّا لم يصح منها، ولأنّ علوم الحديث والتعديل والتجريح وغيرها كفيلة بفرز الروايات وتحقيقها، حتّى مع تسامحها في روايات حوادث السيرة النبويّة، القوليّة والفعليّة والتقريريّة التي جمعتها مدوّنات الحديث المحقّقة على خلاف تشدّدهم في الأحكام العقديّة والفقهيّة. ونجد مصادر عديدة يُمكننا الرجوع إليها لاستخراج سيرة النبيّ ﷺ وتفاصيل حياته، بما في ذلك أهمّ المصادر الإسلاميّة، وفي مقدّمتها كتاب الله عزَّ وجلَّ والأحاديث النبويّة وروايات أهل البيت عليهم السلام وكتب السيرة والفتوح والمغازي ومختلف المصادر التاريخيّة أيًّا كان فنّها أو مذهبها مع الاستفادة من الدراسات والبحوث المعاصرة[٢].

القرآن الكريم: لم يختصّ القرآن كوحيٍ إلهيٍّ بتاريخ أو أمّة، بل هو خطاب للعالمين، وثورة حضاريّة، وتحوّل من مرحلة الثقافة الشفويّة الجاهليّة إلى مرحلة الخطاب المدوّن والمكتوب. والكثير من آيات القرآن الكريم تؤكّد على وجوب القراءة والكتابة والتعلّم والتدبّر والنّظر في عاقبة الأمم السابقة، وتحدّى القرآن أصحاب الكتب السماويّة. وهو يعتبر المصدر الأساس للسيرة النبويّة؛ إذ نوّه بمكانة النبيّ ﷺ ومنزلته وعظمته ﷺ، بل هو أصدق مصدر بين أيدينا لتصحيح قراءتنا للسيرة النبويّة، وقد سجّل إجمالًا كلّ مراحلها ومحطّاتها الكبرى وكثيرًا من تفاصيلها، من غزوات وحوادث متنوّعة تتعلّق بحياة النبي ﷺ ومسيرة الدعوة في العهدين المكي والمدني. فالقرآن الكريم هو المصدر الوحيد والأوّل

[١] جعيط، هشام، في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوّة، المقدمة.

[٢] جعفريان، رسول، سيرة سيّد الأنبياء محمّد جامع المحامد كلّها، صص ٤٣-٢٢٣.

لكثير من المحطات التي لها صلة بالقضايا الخلافيّة، وخاصّة المتعلّقة بمسألة الولاية والإمامة.. اهتمّ القرآن الكريم ببيان سيرة الأنبياء عليهم السلام، ودعا إلى التدبّر والاعتبار بسيرة الغابرين والاتّعاظ منها، كما دعا وأكّد على الاهتمام بسيرة خاتم الأنبياء وسيّدهم محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله، وحثّ المسلمين على الاقتداء برسوله الكريم في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾ (الأحزاب:٢١). وأمر المسلمين جميعًا بالالتزام بما يصدر عن رسوله الَذي لا ينطق عن الهوى بقوله تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾ (الحشر:٧). ومع ذلك، ليس القرآن الكريم كتاب تاريخ، بل هو كتاب هداية يكتفي بالإشارة الإجماليّة إلى الأمم والأنبياء السابقين للنّظر والاعتبار والموعظة التاريخيّة. فقد جاء في سورة البروج، وكذلك في سورتي القصص والأحقاف أصدق الشواهد وأصحّ المصادر عن التاريخ العربي قبل الإسلام، ففيها أخبار العرب البائدة، كعاد، وثمود، وملوك اليمن وسبأ، وأصحاب الفيل وأبرهة الحبشيّ، والسيل العرم الذي دمّر سدّ مأرب وكان أحد أهمّ أسباب الهجرات العربيّة القديمة[١]. لكن القرآن الكريم يقدّم الحدث بصورة إجماليّة غير تفصيليّة، وينبّهنا إلى مفاصل التاريخ وتحوّلاته الكبرى.. وينوّه بأعظم وأهمّ شخصيّة غيّرت في التاريخ، وصنعت تاريخ الإسلام، وهو رسول الله محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله، ونجد صفاته وخصائصه وأهمّ المواقف التي واجهها منبثّة في كثير من السور والآيات. ويتوصّل إليها قارئُ القرآن من خلال التدبُّر في الآيات التي نزلت في شأنِ رسول الله، فيُحيط بالكثير من جوانب شخصيّته وحياته صلى الله عليه وآله، مُنذ أن بعثه الله إلى أن فارق هذه الدنيا.

الكتاب المقدّس تضمّنت الأقسام التاريخيّة في الأسفار القديمة في التوراة، وخاصّة سفر التكوين وسفر أشعيا.. إشارات إلى البدو العرب والهاجريّة، نسل النبي إبراهيم عليه السلام من هاجر. وتضمّنت التوراة والإنجيل، إشارات ونبوءات كثيرة تصدّى لها المسلمون بالشرح والتأويل منذ قديم العصور[٢].

---

[١] أمين، أحمد، فجر الإسلام،علي، جواد، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام.

[٢] مير مصطفى، تامر، بشائر الأسفار، راجع المقدّمة.

السنّة: يحاول بعض إلقاء الشبهات من ناحية تأخّر وصعوبة تدوين السيرة والنصّ الدينيّ عمومًا إلى نهاية القرن الأوّل الهـ، فيتّجه معظم المستشرقين ومن لفّ لفَّهم إلى إسقاط السنّة النبويّة والأحاديث والاقتصار على كونها نصًّا تاريخيًّا لكثرة الوضع والغريب، بسبب تأخرّ التدوين وكثرة الشبهات التي تطرحها الدراسات الحديثة، رغم إجماع المسلمين على معظم النص المدوّن وتواتره وإشباعه دراسة وتوثيقًا وتعديلًا وتجريحًا. وزعم بعضٌ أنّه لم يصحّ من السيرة النبويّة إلّا مقاطع متفرّقة مُعترف بصحتها، وهذا القول زعم باطل وقديم، وافتراء مُتعمّد، وما صحّ من السيرة أكثر بكثير مما لم يصحّ منها.

تنطبق الملاحظات التي تتعلّق بالقرآن بحدّة أكبر على نصوص السنّة الشريفة التي تراوحت اليوم بين رفض الدراسات الحديثة لها، وبين التوظيف الانتقائيّ من طرف الحركات الإسلاميّة، ولا تزال مدوّنة الأحاديث في حاجة اليوم إلى الدراسة الموضوعيّة والعلميّة[1]. فقد وردت عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام مئات النصوص والروايات، التي تحدّثت عن حياة رسول الله صلى الله عليه وآله العامّة والأحداث الكبرى التي عاشها في حياته، وعن سيرته الذاتيّة والخاصّة. كما يمكن عرضُ نصوص السنّة وكلّ الأحاديث المنقولة عن النبيّ صلى الله عليه وآله أو عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، سواء أكانت تاريخيّة أم فقهيّة أم أخلاقيّة أم غير ذلك، على القرآن الكريم، فما وافق كتاب الله نأخذ به وما خالفه نتركه. فقد رُوي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «تكثُر لكم الأحاديث بعدي، فإذا رُوي لكم عنّي حديث، فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فاقبلُوه وما خالفَ فردُّوه»[2]. وعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «ما لم يُوافق من الحديث القرآنَ فهو زُخرُفٌ»[3]. وقد ردّ الإمام الحسين عليه السلام بشدّة على تلك الرواية

[1] تدّعي الدراسات الاستشراقيّة اليوم استحالة الوصول إلى روايات الرسول صلى الله عليه وآله لأصحابه بسبب حظر التدوين وتأخّره وغياب التقنيات اللازمة لذلك. انظر: م.ن، صص٨-١٨٩.

[2] الأمينيّ، عبد الحسين أحمد، الغدير، ج٨، ص٢٦.

[3] الكلينيّ، م.س، ج١، ص٦٩.

المنتشرة منذ عصره ولا تزال، بأنّ تشريع الأذان كان بسبب رؤيا رآها عبد الله بن زيد وصحابي آخر، فلما أخبرا بها النبيّ ﷺ أقامه. فأنكر الإمام الحسين عليه السلام ذلك بشدّة، قائلًا: «الوحي يتنزّل على نبيّكم، وتزعمون أنّه أخذ الأذان عن عبد الله بن زيد، والأذان وجه دينكم»[١].

فقد تأثّرت المصادر التاريخيّة بالانتماء المذهبي وحتّى الاجتماعيّ والجغرافيّ للمؤلّف ومدى قربه من السلطة وانسجام رواياته معها. وأبرز مثال كتاب سليم بن قيس الهلالي(ت٧٦هـ) الذي يمثّل أقدم رواية للسيرة النبويّة وصدر الإسلام، لكن أهملت روايته المصادر الأولى، كما تتجاهله الدراسات الحديثة بسبب ولائه لأهل البيت عليهم السلام وإظهاره فضائلهم ومظلوميّتهم[٢]؛ ولذلك لم يصلنا من مصنّفات المتقدّمين سوى مغازي مسلم بن عقبة وكتاب سليم بن قيس وسيرة ابن إسحاق برواية ابن هشام الحِمْيَري (ت٢١٨هـ)، ومغازي الواقديّ (ت٢٠٧هـ)، وبعض الروايات المتناثرة بين طَيّات المصادر التاريخيّة اللّاحقة التي اهتمّت بسيرة الرسول ﷺ ومغازيه وأخبار الجاهليّة وأخبار خُلفائه الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام، مثل مُحمَّد بن السائب الكلبيّ الكوفيّ النسّابة (ت١٤٦هـ) وابنه هشام (ت٢٠٦هـ) الذي وثّق تراث والده الكبير. وأبو مخنف لوط بن يحيى الأزدي الكوفيّ (ت١٥٧هـ) ونصر بن مزاحم المنقريّ الكوفيّ(ت٢١٢هـ).

نجد في ظلّ حظر التدوين الأمويّ عددًا من متقدّمي الإخباريّين لم تصلنا مصنّفاتهم، مثل عروة بن الزبير بن العوام (ت٩٣هـ)، فهو يعدّ أوّل من صنّف في المغازي، وكان وثيق الصلة ببني أميّة، وقد نقل عنه كلّ المؤرّخين مثل تلميذه أبان بن عثمان بن عفان، وابن شهاب الزهريّ، وابن إسحاق المطلبيّ، والواقديّ، واعتمد عليه الطبريّ[٣]. ويمثّل أبان بن عثمان (ت ١٠٥هـ) صلة الوصل بين

[١] القاضي النعمان، دعائم الإسلام، م.س، ج١، صص ١٣٣- ١٤٣.

[٢] الأنصاريّ، محمّد باقر: كتاب سليم بن قيس الهلالّي، المقدّمة.

[٣] قال عنه: «كان عروة فقيهًا عالمًا حافظًا ثبتًا حجّة عالمًا بالسير».

الحديث ورواية المغازي، وكان مقرّبًا من الأمويّين، واهتمّوا برواياته، وقيل دوّنوها وحفظوها في خزائنهم! وختم ابن شهاب الزهريّ (ت١٢٤هـ) مع تلاميذه مدرسة المدينة وأبرزهم موسى بن عقبة ومعمّر بن راشد ومحمّد بن إسحاق المطلبيّ والواقديّ. وبدأت كتابة السيرة النبويّة، كمشروع للسلطة الحاكمة العبّاسيّة، طلبه الخليفة المنصور العباسيّ على ابن إسحاق (ت١٥١هـ)، وقيل إنّه أملى عليه شروطًا ومواصفات محدّدة في التأليف، ولكن لم تصلنا إلّا قطعة من روايته للسيرة[١]، واشتهرت منقَّحة برواية لتلميذه ابن هشام الحميريّ المعافريّ (ت٢١٣هـ أو٢١٨هـ)، وقد حذَف منها ما استشنع وما لم يستسغه![٢]. وأصبح كتاب ابن إسحاق عُمدة ومرجع كتب السيرة مع علمهم بتهذيب ابن هشام (ت٢١٨هـ) لها بكثير من التصرّف من اختصار وتعديل ونقد ومعارضة بروايات غيره.. وأسقط ابن هشام أغلب سيرة ابن إسحاق، وحذف من الأخبار ما يسوء بعض الناس! وادّعى أنّه «تارك بعض ما يذكره ابن إسحاق في هذا الكتاب ممّا ليس لرسول الله فيه ذكر ولا نزل فيه من القرآن شيء»[٣]. يصنّف محمّد بن عمر الواقديّ ضمن مدرسة المغازي، وكان يرتّب التفاصيل المختلفة للحوادث بطريقة منطقيّة[٤]، تبدأ بذكر قائمة طويلة من الرواة الذين نقل عنهم تلك الأخبار، ثمّ يذكر المغازي الواحدة فالثانية مع تأريخ محدّد للغزوة بدقّة، وغالبًا ما يفيدنا بتفاصيل جغرافيّة عن موقع الغزوة، واستعرض المغازي التي شهدها النبيّ ﷺ،

[١] رفض المنصور المسودّة الأولى إلى أن أوجد لجدّهم العباس بن عبد المطلب دورًا في الإسلام! ابن إسحاق، محمد المطلبي، كتاب السير والمغازي، صص٣-١٤؛ جعفريان، رسول، م.س، صص٨٣-٩٢.

[٢] ابن هشام، أبو محمد عبد الملك(٢١٨)، السيرة النبويّة، مقدّمة التحقيق.

[٣] ذكره تلميذه ابن سعد الواقديّ مولى بني سهم، ولد في المدينة سنة ١٣٠هـ بعد خروج ابن إسحاق منها لذلك لم يَرْوِ عنه وروى عن سائر الرواة عن الزهري، مع تشابه كبير بين سيرة ابن إسحاق والمغازي للواقديّ إلى درجة زعم المستشرقين (فلهوزن وهورفتس) أنّه سرق منه ولم يسنده إليه. ابن هشام، م.س، ج١، ص٤ .

[٤] م.ن، ج١، ص٤ .

وأسماء الذين استخلفهم على المدينة أثناء غزوته.. وكثيرًا ما يفصّل الواقدي الواقعة بإسناد يجمع الرجال والأسانيد في متن واحد، ومحل ذكر الغزوة في القرآن الكريم، ويذكر أسماء الشهداء في المغازي المهمّة.. ومع ذلك يتّهم الواقدي وابن اسحاق بالتشيّع والرفض[1]. كما ضعّف علماء الحديث رواية محمّد بن إسحاق، وعنه قال ابن حجر العسقلانيّ: «إمام في المغازي صدوق يدلِّس»، ورفض روايته إذا عنعن ولم يصرّح بالتحديث، ورفض رواية الواقديّ؛ لأنّه: «متروك (عند علماء الجرح والتعديل!) مع سعة علمه»، في حين قال في سيف بن عمر: «ضعيف في الحديث، عمدة في التاريخ»!! واستشهد ابن حجر بروايات أخباريّين ليس لهم رواية في مدوّنة السنّة مثل عوانة والمدائنيّ!!

انتهج الرواد الأوائل في كتابة السيرة منهج الإسناد، مثل علم الحديث، حرصًا على صحّة الخبر وتوثيقه. ونشطت المدرسة الروائيّة الإسلاميّة في المدينة في جمع الروايات الشفويّة في مدينة الرسول ﷺ وفق منهج الإسناد والعنعنة، والسماع من الحفّاظ الثقات. في حين برز الأخباريّون الأوائل في الكوفة والبصرة، مثل أبي مخنف لوط بن يحيى وعوانة بن الحكم، واعتنوا بأخبار الفتوح والشعر والأنساب. ولم يهمل المؤرّخون الأوائل الإسناد خاصة الطبريّ (٣١٠هـ)، الذي تميّز بجمع وتحقيق ونقد الرواية التاريخيّة، ولم تتحرّر الكتابة التاريخيّة من الأسانيد إلّا مع كبار المؤرّخين خليفة بن خياط العُصفُريّ الشاميّ (ت٢٤٠هـ)، وخاصّة عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوريّ الكوفيّ (ت٢٧٤هـ)، وأحمد بن يحيى بن جابر البلاذريّ (ت٢٧٩هـ)، وأبو الفرج علي بن الحسين الأصبهانيّ(ت٢٨٤هـ)، والكاتب العبّاسي أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبيّ (ت٢٩٢هـ) وعليّ بن الحسين المسعودي البغداديّ (ت٣٤٦هـ)

[١] قال عنه ابن النديم: كان يتشيّع حسن المذهب يلزم التقيّة، وهو الذي روى أن عليًّا عليه السلام كان من معجزات النبيّ ﷺ كالعصا لموسى وإحياء الموتى لعيسى بن مريم عليهما السلام. ابن النديم، م.س، ص١٤٤؛ العامليّ، الأمين، م.س، ج٤٦، ص١٧١؛ آقا بزرك الطهراني، م.س، ج٣، ص٢٩٣.

ومحمّد بن محمّد بن النُعمان التَّلعكبريّ المفيد (ت٤١٣هـ)، وأبو حنيفة الدينوري[١].

نجد اليوم مكتبة ضخمة في السيرة النبويّة عرضًا وتحليلًا إلّا أنّها تفتقر إلى إعادة قراءة السيرة على ضوء المناهج الحديثة، والنصوص التي لم تكن معروفة وحُقّقت حديثًا مثل ابن عقبة وسليم بن قيس الهلالي.. وظهرت محاولات معاصرة لتجميع وتحقيق نصوص وروايات السيرة، وفق منهج أهل الحديث، مثل كتاب السيرة لأكرم ضياء الدين العمري، وموسوعة السيّد جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله[٢].

ثامنًا: المنهج التاريخيّ والتعالي عن المذهبيّة

تأسّست العلوم الإسلاميّة كافّة على هدي القرآن وبيان رسول الله صلى الله عليه وآله وعلوم أهل البيت عليهم السلام، الذين لم يبخلوا على الأمّة بعلومهم، فكان أمير المؤمنين يجول في الأسواق، وهو يقول من يشتري العلم بدرهم[٣] (أي ثمن القرطاس)، وكان يخطب في الناس «سلوني قبل أن تفقدوني سلوني قبل أن تفقدوني، فوالذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو سألتموني عن أية آية في ليل أنزلت أو في نهار أنزلت، مكّيّها ومدنيّها، سفريها وحضريّها، ناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، وتأويلها وتنزيلها لأخبرتكم». وعنه: «سلوني قبل أن تفقدوني، فإنّما بين الجوانح منّي علم جمّ، هذا سفط العلم، هذا لعاب رسول الله صلى الله عليه وآله، هذا ما زقّني رسول الله صلى الله عليه وآله زقًّا من غير وحي إليّ، فوالله لو ثُنيت لي وسادة فجلست عليها لأفتيت أهل التوراة بتوراتهم، وأهل الإنجيل بإنجيلهم، حتى يُنطق الله التوراة والإنجيل، فتقول:

[١] راجع في هذه المسألة عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ومقال «تاريخ» في دائرة المعارف الإسلاميّة.

[٢] مرتضى، جعفر: الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله، ج١، المقدّمة.

[٣] الريشهري، محمد، موسوعة الإمام علّي بن أبي طالب عليه السلام في الكتاب والسنّة والتاريخ، ج١٢، ص ٨٢.

صدق عليّ، قد أفتاكم بما أنزل الله فيَّ، وأنتم تتلون الكتاب، أفلا تعقلون»[1].

وعندما نتوقّف عند قول أبي جعفر عليه السلام: «هذا خطّ عليّ عليه السلام وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله»، وقوله لبعض أصحابه: «يا أبا محمّد اذهب أنت وسلمة (بن كهيل) وأبو المقدام حيث شئتم يمينًا وشمالًا، فوالله لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم كان ينزل عليهم جبرئيل عليه السلام»[٢]. ولم يكن علمهم ونورهم بخافٍ عن العلماء وعامّة المسلمين، فمثلًا قال ابن حجر في ترجمة الإمام الباقر عليه السلام: «سُمّي بذلك لأنّه من بقر الأرض، أي شقّها، وإثارة مخبّآتها ومكامنها، فكذلك هو أظهر من مخبآت كنوز المعارف وحقائق الأَحكام، والحِكم واللطائف ما لا يخفى إلاّ على منطمس البصيرة أو فاسد الطويّة والسريرة، ومن ثمّ قيل فيه هو باقر العلم وجامعه وشاهر علمه ورافعه»[٣]. وقال فيه ابن كثير: «أبو جعفر محمّد بن علّي بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، وسمّي بالباقر لبقره العلوم، واستنباطه الحكم، كان ذاكرًا خاشعًا صابرًا، وكان من سلالة النبوّة، رفيع النسب عالي الحسب، وكان عارفًا بالخطرات، كثير البكاء والعبرات، معرضًا عن الجدال والخصومات[٤].

وهكذا إذا استقصينا أئمّة أهل البيت واحدًا إثر واحد، فنجد إقرار علماء عصرهم بفضلهم، وسبقهم في العلم والتقوى والورع. ولكن الخلافات السياسيّة هي التي عمّقت الفرقة بين المدرستين، رغم وجود الكثير من المشتركات بين الشيعة وأهل السنّة في حقل العقائد والأحكام، والتناغم الكامل بين المدرستين في الأخلاق. وهذه الاختلافات وسَّعت الشرخ بينهما على امتداد ١٤ قرنًا. وإنّ

---

[١] الصدوق، التوحيد، ص٣٠٥.

[٢] الطهرانّي: م.س، ج١، ص١٥-١٦ المقدّمة.

[٣] يعتبر الإمامان الصادقان عليهما السلام المؤسّسين لجامعة وعلوم أهل البيت عليهم السلام التي نهل منها السابقون واللاحقون. ابن حجر، أحمد بن محمد: الصواعق المحرقة، ص٢٠١.

[٤] ابن كثير، البداية والنهاية، م.س، ج٩، ص٣٠٩.

من الميادين التي تجلَّت فيها المشتركات والاختلافات بين المدرستين الأحاديثَ والروايات التي جمعتها الموسوعات الحديثيّة. وتوجد روايات مشتركة كثيرة مدوّنة لدى الفريقين تؤكّد تناغم واتفاق المصدر، ويمكن أن تكون منطلقًا لتصحيح الكثير من المقولات، والعقائد، ومسائل الفقه، وتجاوز المحدثات في الدين، بعد أن أصبح أكثر الناس يتعصّبون لمقولات مذاهبهم وتصوّرات أئمّتهم ومشايخهم.. حتّى إنّهم لا يعرفون رسولهم ﷺ حقيقةً إلّا من خلال روايات متناقضة، وكتابات ألدّ أعدائه من المنافقين والمغرضين من وعّاظ الأمراء والسلاطين؛ ولذا دعاهم القرآن الكريم إلى العلم والعقل حتّى لا يكون مصيرنا مصير الأمم الغابرة، ﴿**الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ**﴾(الروم:٣٢)، ﴿**أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ**﴾(الأعراف:١٧٩).

يساعدنا منهج البحث التاريخيّ في استقصاء مختلف العلوم وأصول التراث الإسلاميّ، وهو منهج علميّ يتجاوز التشنّج الأيديولوجيّ والتقليد المذهبيّ والرؤية التجزيئيّة. ويفرض تعميق البحث الإشكاليّ النظريّ والتطبيقيّ والجرأة على تجديده. وليست قضيّة المنهج التاريخيّ قضيّةً معرفيّةً تنظيريّةً صرفة، بل هي قاعدة لفهمٍ علميّ ومعاصر لمشكلات تراثنا، وفتح آفاق جديدة للبحث المنهجيّ يمكن أن تتجاوز وتعالج القضايا المعاصرة والحسّاسة، وتؤسّس لقواعد مشتركة لقراءة الفكر الإسلاميّ وتطويره، ورتق «ثقافة الثغرة» من دون الحاجة إلى ثقافة بديلة.

الخاتمة:

يعالج المنهج التاريخيّ كلّ ما هو مستقدَم من الماضي؛ حيث يقوم بقراءة وتحليل المستقدَم، ويعمل على نقده والتأمّل فيه، ودراسته، ومراجعته؛ من أجل الوصول إلى الحقائق. وقد سعى هذا البحث إلى تسليط الضوء حول مسارات العلوم الإسلاميّة على ضوء المنهج التاريخيّ، وقد توصّل إلى مجموعة من النتائج نوردها في النقاط الآتية:

- عالج المنهج التاريخيّ علم أصول الدين ابتداء من التسمية والنشأة، وسلّط الضوء على أبرز نقاط الخلاف، سواء بين المسلمين أنفسهم أم بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى، مع الإشارة إلى محطّات صحوة هذا العلم وضموره. والجدير بالذكر، هو أنّ الإمامة كانت أهمّ ركائز الخلاف في إثارة الجدل وبناء علم الكلام الإسلاميّ.

- فيما يتعلّق بتدوين الأحاديث، نحى المنهج التاريخيّ طريقًا موضوعيًّا، فبعد الإشارة إلى أهمّيّة سنّة النبيّ ﷺ عرض إشكاليّة منع تدوينها، وأشار إلى المنهج الأمثل في معالجة الروايات لمعرفة صحيحها من سقيمها، ولا يكون ذلك بحسب الأقوى سندًا فقط، وإنّما عبر العرض على القرآن الكريم، فالرواية تكون صحيحة بمقدار اتّساقها مع القرآن الكريم، وأمّا الروايات التي تظهر ضعيفة، فلا يجب ردّها وإنّما يمكن الاستفادة منها في تطوير المجتمع والاقتصاد والمؤسّسات الإسلاميّة، وذلك عبر الاستفادة من المناهج العلميّة الحديثة.

- عالج البحث مسار علم الحديث تاريخيًّا، ولفت النظر إلى الأهمّيّة الفائقة التي أولاها الشيعة لعلم الحديث والدراية، ومن أمثلة ذلك أنّ الشيخ الطوسيّ تقصّى ما يزيد عن ستّة آلاف كتاب من المدونات الحديثيّة منذ عصر الغيبة.

- أمّا مسار علم الفقه تاريخيًّا، فهو من أهمّ المسارات التي مرت بها العلوم الإسلاميّة تقريبًا؛ إذ تمّت الإشارة إلى أهمّيّة الفقه، وكيفيّة تشكّل الاجتهاد والمذاهب الفقهيّة، وكيف أنّ المذاهب السنّيّة شهدت ركودًا على مستوى الاجتهاد بعد رحيل أئمّة المذاهب الرئيسيّة، فاقتصر من جاء بعدهم على التعليق والتحشية؛ ما جعل الفقه أسير النظرة المذهبيّة. وهذا بخلاف مذهب أهل البيت عليهم السلام الذي أبقى باب الاجتهاد مفتوحًا، ما جعله يكون أكثر مواكبة لتطوّرات العصر.

- أمّا علم أصول الفقه، فمساره التاريخيّ الذي أشار إليه البحث يؤكّد أنّ المعصوم هو من وضع اللّبنات الأولى لهذا العلم، ولولا الظروف السياسيّة لانتشر هذا العلم في عهد المعصوم، لكن المسار السياسيّ وموقف السلطة من أئمّة أهل البيت عليهم السلام حال دون ذلك، ما جعل هذا العلم يلقى رواجًا عند المذاهب السنّيّة قبل مذهب أهل البيت عليهم السلام.

- لقد تطوّر الفقه المقارن تاريخيًّا، وساوق تطوّره تطوّر علم الفقه، فالفقه المذهبي يعدّ السبب الأساس في تطوّر الفقه المقارن. ولم يكن بالإمكان الخروج من النزعة المذهبيّة إلّا حديثًا؛ حيث برز الفقه المقارن مع ثلّة من علماء الشيعة بالخصوص الذين تبنّوا مشاريع علميّة داعية للتقريب بين المذاهب ونابذة للتفرقة والتقسيم.

- فيما يتعلّق بروايات السيرة النبويّة، فالمنهج التاريخيّ يرشدنا إلى الطريق القويم لمعالجة ما ارتبك من السيرة، ويُمكّننا من الردّ على شبهات المستشرقين والحداثويّين الذين شكّكوا في السيرة كلّها وردّوها. فالمنهج التاريخيّ يوضّح لنا أنّ ما صحّ من السيرة أكثر بكثير مما لم يصحّ منها، وأنّ علوم الحديث والتعديل والتجريح وغيرها كفيلة بفرز الروايات وتحقيقها، حتّى مع تسامحها في روايات حوادث السيرة النبويّة القوليّة والفعليّة والتقريريّة، التي جمعتها مدوّنات الحديث المحقّقة على خلاف تشدّدهم في الأحكام العقديّة والفقهيّة. كما أنّه يوجد مصادر

عديدة يُمكننا الرجوع إليها لاستخراج سيرة النبيّ ﷺ وتفاصيل حياته، بما في ذلك أهمّ المصادر الإسلاميّة، وفي مقدّمتها كتاب الله عزَّ وجلَّ والأحاديث النبويّة وروايات أهل البيت عليهم السلام، وكتب السيرة والفتوح والمغازي، ومختلف المصادر التاريخيّة.

– وانتهى البحث إلى أنّ الالتزام السليم بالمنهج التاريخيّ يؤدّي إلى التعالي عن المذهبيّة، وأنّ المشتركات بين المذاهب أكثر من الفروقات. حيث يوجد روايات مشتركة كثيرة مدوّنة لدى الفريقين تؤكّد تناغم واتفاق المصدر، ويمكن أن تكون منطلقًا لتصحيح الكثير من المقولات، والعقائد، ومسائل الفقه، وتجاوز المحدثات في الدين، بعد أن أصبح أكثر الناس يتعصّبون لمقولات مذاهبهم وتصوّرات أئمّتهم ومشايخهم.

قائمة المصادر والمراجع

١.القرآن الكريم

٢.ابن أبي جمهور الإحسائيّ، محمّد بن عليّ بن إبراهيم، كشف البراهين، تح: وجيه المسبّح، لا.ط، قم، منشورات مؤسّسة أمّ القرى، ٢٠٠١.

٣. ابن إسحاق، محمّد المطلبيّ، كتاب السير والمغازي، تحرير: سهيل زكار، لا.ط، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٢.

٤.ابن النديم، محمّد بن اسحاق، فهرست ابن النديم، لا.ط، بيروت، دار المعرفة، د.ت.

٥. ابن حجر، أحمد بن محمّد، الصواعق المحرقة، ط١، لبنان، مؤسّسة الرسالة، ١٩٩٧.

٦. ابن حزم، عليّ بن أحمد بن سعيد، الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، لا.ط، بيروت، دار الآفاق الجديدة، د.ت.

٧. ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، لا.ط، بيروت، دار إحياء التراث، د.ت.

٨. ابن خلكان، أحمد بن محمد (ت٦٨١هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، لا.ط، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٨.

٩. ابن سعد، محمّد، الطبقات الكبرى، دراسة وتحقيق: محمّد عبد القادر عطا، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٠.

١٠.ابن شعبة الحرّانيّ، الحسن بن عليّ بن الحسين، تحف العقول، لا.ط، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٠٤هـ.

١١.ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمّد، الاستيعاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط١، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٢.

١٢.ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله، التمهيد لما في الموطّأ من المعاني والأسانيد مرتّبًا على الأبواب الفقهيّة، تح: أ. إبراهيم، لا.ط، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، د.ت.

١٣.ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله: تاريخ مدينة دمشق، تح: علي شيري، لا.ط، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ.

١٤.ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد؛ ابن فرحون، برهان الدين اليعمري، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، لا.ط، بيروت، دار التراث للطبع والنشر، د.ت.

١٥.ابن قدامة المقدسيّ، موفّق الدين، تحريم النظر في كتب الكلام، تح: سعيد دمشقي، لا.ط، الرياض، دار عالم الكتب، ١٩٩٠.

١٦.ابن كثير، عماد الدين بن اسماعيل، البداية والنهاية، لا.ط، بيروت، مكتبة المعارف، د.ت.

١٧.ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، لا.ط، بيروت، دار صادر، د.ت.

١٨.ابن هشام، أبو محمّد عبد الملك(٢١٨)، السيرة النبويّة، تحرير: الأبياري، لا.ط، القاهرة، لا.د، ١٩٥٥.

١٩.أبو الريّان، محمّد علي، تاريخ الفكر الفلسفيّ في الإسلام، لا.ط، بيروت، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، ١٩٧٦.

٢٠.أبو رية، محمود، أبو هريرة شيخ المضيرة، ط٣، مصر، دار المعارف، د.ت.

٢١.أبو ريّة، محمود، أضواء على السنة، ط٥، لا.م، نشر البطحاء، د.ت.

٢٢.أبو زهو، محمّد محمّد، الحديث والمحدّثون، لا.ط، القاهرة، دار الفكر، ١٣٧٨ه.

٢٣.أبو شُهبة، محمد، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، لا.ط، مصر، دار الفكر العربيّ، د.ت.

٢٤.الأردبيلي، محمّد علي، جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات، لا.ط، لا.م، لا.ن، د.ت.

٢٥.الأمين، محسن، أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، لا.ط، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، د.ت.

٢٦.الأميني، عبد الحسين أحمد، الغدير، ط٤، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٩٧٧.

٢٧.الأنصاريّ، محمّد باقر، كتاب سليم بن قيس الهلالي، لا.ط، قم، منشورات دليل ما، ١٤٢٨هـ.

٢٨.البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحيح وتعليق: السيّد جلال الدين الحسينيّ، لا.ط، قم، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٧٠ ه.

٢٩.البغداديّ، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله، الفرق بين الفرق، لا.ط، بيروت، دار الكتب العلميّة، د.ت.

٣٠.البلقيني، سراج الدين، مقدّمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح، لا.ط، القاهرة، دار المعارف، د.ت.

٣١.الترمذي، محمّد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: بشّار عواد معروف، ط١، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ١٩٩٦.

٣٢.التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفيّة، تح: أحمد حجازي السقّا، لا.ط، مصر، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، ١٩٨٧.

٣٣.التونسيّ، عليّ بن زياد، الموطّأ، ط٣، بيروت، نشر دار الغرب الإسلاميّ، ١٤٠٠هـ– ١٩٨٠.

٣٤.الجابريّ، محمد عابد، بنية العقل العربيّ، لا.ط، المغرب، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٨٦.

٣٥.الجابريّ، محمد عابد، نحن والتراث، لا.ط، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠.

٣٦.الجرجانيّ، ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تح: مازن محمّد السرساوي، لا.ط، الرياض، مكتبة الرشد، ٢٠١٣.

٣٧.الجرجانيّ، علي بن محمّد، شرح المواقف، لا.ط، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ.

٣٨.الحجوي الثعالبيّ الفاسيّ، محمد بن الحسن، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلاميّ، لا.ط، الرباط، لا.د، ١٣٤٠هـ.

٣٩.الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق: مؤسسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، ط٢، بيروت، مؤسّسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٤هـ.

٤٠.الحكيم، حسن الطباطبائيّ: مستمسك العروة الوثقى، ط٤، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٣٩١هـ.

٤١.الخضري بك، محمّد، تاريخ التشريع الإسلاميّ، ط٨، دمشق، دار الفكر، ١٩٦٧.

٤٢.الخطيب البغداديّ، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد، المحقق: الدكتور بشّار عواد معروف، ط١، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ٢٠٠٢.

٤٣.الخطيب البغدادي، أحمد بن علي: الفقيه والمتفقّه، تح: عادل العزازي، ط١، دار ابن الجوزي، ١٩٩٦.

٤٤.الخوئي، أبو القاسم الموسويّ، معجم رجال الحديث، ط٥، لا.م، لا.د، ١٩٩٢.

٤٥.الدريني، محمد فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلاميّ وأصوله، ط١، سورية-لبنان، مؤسّسة الرسالة، ٢٠٠٨.

٤٦.الذهبي، شمس الدين محمّد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحقّقين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، ط٣، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٥.

٤٧.الذهبيّ، شمس الدين، تذكرة الحفّاظ، لا.ط، حيدر آباد الدكن، مكتبة الحرم المكّيّ، دائرة المعارف العثمانيّة، د.ت.

٤٨.الروميّ، فهد، فقه تاريخ الفقه، لا.ط، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٤.

٤٩.الريشهري، محمّد، موسوعة الإمام عليّ بن أبي طالبعليه السلام في الكتاب والسنّة والتاريخ، ط٢، ايران، مؤسّسة دار الحديث العلميّة الثقافيّة، ١٤٢٥ه.

٥٠.الزحيلي، وهبة، مرجع العلوم الإسلاميّة: تعريفها ــ تاريخها ــ أئمّتها ــ علماؤها ــ مصادرها

ـ كتبها، لا.ط، بيروت، دار المعرفة، د.ت.

٥١.الزرقانيّ، محمّد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني على موطّأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط١، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينيّة، ٢٠٠٣.

٥٢.السخّاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ، تح؛ أحمد صالح العلي، لا.ط، بيروت، د.ن، د.ت.

٥٣.السمعانيّ، منصور بن محمّد بن عبد الجبار، قواطع الأدلّة، تحقيق: محمّد حسن محمّد حسن اسماعيل الشافعيّ، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٩.

٥٤.السمعونيّ، طاهر بن صالح (أو محمد صالح) ابن أحمد بن موهب: توجيه النظر إلى أصول الأثر، المحقق: عبد الفتاح أبو غدة، ط١، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلاميّة، ١٩٩٥.

٥٥.السيّد، رضوان، "رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام»، الاجتهاد، عدد ١٣، ١٩٩١.

٥٦.السيوطيّ، جلال الدين، تزيين الممالك بمناقب سيدنا الإمام مالك، لا.ط، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٤. القاضي عياض، بن موسى اليحصبيّ، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح: ابن تاويت الطنجيّ؛ عبد القادر الصحراويّ؛ محمد بن شريفة؛ سعيد أحمد أعراب، لا.ط، المغرب، مطبعة فضالة، ١٩٨١.

٥٧.السيوطيّ، جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فنّي المنطق والكلام، لا.ط، مصر، مجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر الشريف، د.ت.

٥٨.السيوطيّ، عبد الرحمان بن أبي بكر، تنوير الحوالك شرح موطّأ مالك، لا.ط، مصر، المكتبة التجاريّة الكبرى، ١٩٦٢.

٥٩.السيوطيّ، عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف، لا.ط، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.

٦٠.الشاطبيّ، ابراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط١، دار ابن عفان، ١٩٩٧.

٦١.الشهابيّ، محمود، الفقه تطوره ومراحله، ترجمة: لجنة الهدى، لا.ط، بيروت، دار الروضة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢.

٦٢.الشهرزوري، أبو عمرو عثمان (المعروف بابن الصلاح)، علوم الحديث (اشتهر بـمقدّمة ابن صلاح)، لا.ط، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٦.

٦٣.الشهرستانيّ، محمّد بن عبد الكريم بن أبي بكر، المِلل والنِحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، لا.ط، بيروت، دار المعرفة، د.ت.

٦٤.الصالح، صبحي، علوم الحديث ومصطلحه، ط١٥، لا.م، لا.ن، ١٩٨٤.

٦٥.الصدر، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، لا.ط، طهران، منشورات الأعلميّ، د.ت.

٦٦.الصدر، محمّد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ط٣، بيروت، دار التعارف، ١٩٨١.

٦٧.الصدوق، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّيّ، التوحيد، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الحسينيّ الطهرانيّ، لا.ط، قم، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة في قم المقدسة، د.ت.

٦٨.الصدوق، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّيّ، الخصال، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاريّ، لا.ط، قم، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة قم المقدّسة، ١٤٠٣ه.

٦٩.الطباطبائيّ، محمّد حسين، القرآن في الإسلام، ترجمة: السيّد أحمد الحسينيّ، لا.ط، لا.م، لا.د، د.ت.

٧٠.الطبرانيّ، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط٢، القاهرة، مكتبة ابن تيميّة، ١٩٩٤.

٧١.الطبرسيّ، الفضل بن الحسن، إعلام الورى، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٧.

٧٢.الطبريّ، أبو جعفر محمّد بن جرير، اختلاف الفقهاء، تحقيق: الدُّكْتُوْر مُحَمَّد طَاهِر حَكِيْم، ط١، الرياض، أضواء السلف، ٢٠٠٠.

٧٣.الطحّان، محمود، تيسير مصطلح الحديث، لا.ط، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

٧٤.الطوسيّ، محمد بن الحسن، العدّة في أصول الفقه، تحقيق: محمّد رضا الأنصاريّ القمّيّ، ط١، قم، ستاره، ١٤١٧هـ.

٧٥.الطيبي، الحسين بن محمّد بن عبد الله، الخلاصة في معرفة الحديث، ط١، القاهرة، المكتبة الإسلاميّة للنشر والتوزيع - الرواد للإعلام والنشر، ٢٠٠٩.

٧٦.العلّامة الحلّيّ(ت٧٢٦)، تذكرة الفقهاء، تح: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ١٤١٤.

٧٧.العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، تح: فاضل عرفان، لا.ط، قم، منشورات مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٩.

٧٨.الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، لا.ط، بيروت، دار الرشاد الحديثة، د.ت.

٧٩.الغزالي، أبو حامد محمد، المستصفى، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٣.

٨٠.الغزالي، محمّد، فقه السيرة، ط١، دمشق، دار القلم، ١٤٢٧ه.

٨١.الفخر الرازي، محمّد بن عمر بن الحسن: المحصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط٣، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٩٧.

٨٢.الفضلي، عبد الهادي، أصول الحديث، لا.ط، بيروت، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٦.

٨٣.الفيروز أبادي، إبراهيم بن عليّ بن يوسف الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق: إحسان عباس، ط١، بيروت، دار الرائد العربيّ، ١٩٧٠.

٨٤.الفيض الكاشانيّ، محمّد محسن، الوافي، ط١، قم، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ١٤٣٠هـ.ق.

٨٥.القاضي النعمان، النعمان بن محمّد التميميّ، دعائم الإسلام، لا.ط، بيروت، دار الأضواء، ١٤١١هـ.

٨٦.القاضي عيّاض، عياض موسى عياض اليحصبي، الإلماع في أصول الرواية وتقييد السماع، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط١، القاهرة، دار التراث، ١٩٧٠.

٨٧.القشيري النيسابوريّ، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، المحقّق: محمّد فؤاد عبد الباقي، لا.ط، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٥٥.

٨٨.الكلينيّ، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط٣، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٨٨ ه ق.

٨٩.الكندهلوي، محمد زكريا، أوجز المسالك إلى موطّأ مالك، تح: تقي الدين الندوي، لا.ط، دمشق، دار القلم، د.ت.

٩٠.المامقانيّ، عبدالله، مقباس الهداية، تحقيق: محمد رضا المامقاني، ط١، إيران، مطبعة نكَارش، ١٣٨٥ ه ش.

٩١.المجلسيّ، محمّد باقر، بحار الأنوار، ط٢، بيروت، مؤسّسة الوفاء، ١٩٨٣.

٩٢.المرتضى، عليّ بن الحسين الموسويّ (ت٤٣٦هـ)، الذريعة إلى أصول الشريعة، تصحيح وتقديم وتعليق: أبو القاسم گرجي، لا.ط، طهران، انتشارات دانشگاه تهران شماره، ١٣٤٦ش.

٩٣.المظفّر، محمد رضا: أصول الفقه، لا.ط، بيروت، دار المعارف، ١٩٨٣.

٩٤.الملا صدرا، محمّد بن إبراهيم القوامي الشيرازيّ، شرح أصول الكافي؛ الغفار، عبد الرسول: الكلينيّ والكافي، لا.ط، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٦هـ.

٩٥.أمين، أحمد: يوم الإسلام، لا.ط، مصر، دار المعارف، د.ت.

٩٦.جعفريان، رسول، سيرة سيّد الأنبياء محمّد جامع المحامد كلّها، ترجمة: علي الأسدي، لا.ط، بيروت، دار الرسول الأكرم(ص)، ٢٠٠٧.

٩٧.دشلي، كمال، منهجيّة البحث العلميّ، لا.ط، سورية، منشورات جامعة حماة، ٢٠١٦.

٩٨. رضا، محمّد رشيد: الوحدة الإسلاميّة، لا.ط، بيروت، المكتب الإسلاميّ، د.ت.

٩٩. سبط ابن الجوزي، يوسف بن قزغلي البغداديّ، تذكرة الخواص، لا.ط، بيروت، دار العلوم، ٢٠٠٤.

١٠٠. شرف الدين العامليّ، عبد الحسين، المراجعات، تحقيق: حسين الراضي، ط٢، بيروت، الجمعيّة الإسلاميّة، ١٩٨٢.

١٠١. عبد الوهاب، عبد اللطيف: المبتكر الجامع لكتابي المختصر والمعتصر في علوم الأثر، لا.ط، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٦.

١٠٢. علي، جواد: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، لا.ط، بغداد، لا.د، ١٩٥٥.

١٠٣. عمارة، محمّد، تيارات الفكر الإسلاميّ، ط٢، مصر، دار الشروق، ١٩٩٧.

١٠٤. مرتضى، جعفر، الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله، ط٤، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥.

١٠٥. مطهّري، مرتضى، العدل الإلهيّ، لا.ط، قم، انتشارات إسلاميّ، ١٩٨٢م.

١٠٦. مطهّري، مرتضى، علم الكلام، لا.ط، قم، انتشارات إسلاميّ، ١٩٨٣.

١٠٧. مير مصطفى، تامر، بشائر الأسفار، ط١، بيروت، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

١٠٨. هشام، جعيط، في السيرة النبويّة: الوحي والقرآن والنبوّة، لا.ط، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٩.

١٠٩. ولي الله الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، ط١، بيروت، دار الجيل، ٢٠٠٥.

١١٠. يوسف موسى، محمّد، محاضرات في تاريخ الفقه الإسلاميّ، لا.ط، القاهرة، معهد الدراسات العربيّة العالية، د.ت.

مبادئ البحث في العلوم الإسلاميّة ومجالاته وآفاقه

الأستاذة زينب قرصيفي[١]

المقدّمة

أولى الدين الإسلاميّ أهمّيّةً كبرى للعلم، فجعله فريضةً على كلّ مسلم ومسلمة، ودعا إلى طلبه من المهد إلى اللّحد. وأمام ما يشهده العالم من تقدّم وتطوّر في مجال البحث العلميّ بالخصوص، وجب على العلماء والباحثين الإسلاميّين مواكبة هذا التقدّم لأهمّيّته، خاصّة أنّ ذلك يعدّ مقدّمة لا بدّ منها على طريق بناء المشروع الحضاريّ الإسلاميّ.

وَيكتسب البحث العلميّ أهمّيته باعتبار الهدف الذي يحقّقه، فبه تنهض الأمّة إذا ما أدّى الوظيفة المرجوّة منه، فكيف إذا كان البحث في العلوم الإسلاميّة. إنّ حالة التراجع البحثيّ التي مُنيت بها الدّراسات الإسلاميّة، ساهم في ابتعادها عن الساحة التنافسيّة مع غيرها من العلوم التي تربّعت في أعلى المراتب وسادت؛ لَما تقدّمه من أجوبةٍ بحثيّةٍ شافيةٍ للعديد من المشاكل التي يُعانيها المجتمع البشريّ.

إنّ التقدّم العلميّ والبحثيّ الذي حقّقه الغرب في شتّى المجالات، وغياب

---

[١] باحثة وأستاذة في جامعة المصطفى العالميّة -حوزة السيّدة الزهراء عليها السلام - بيروت.

المسلمين عن الساحة العلميّة، فسح المجال للمستشرقين بتقديم رؤيتهم المبنيّة على مناهجهم الخاصّة في المواضيع الإسلاميّة، فأصبحوا من الرافدين للنظريّات في الموضوعات القرآنيّة، والكلاميّة، والسيرة.... وأمام هذا الواقع، لا بدّ للقائمين على المؤسّسات التعليميّة والبحثيّة الإسلاميّة من استعادة دورها الرائد على الساحة العلميّة؛ للإجابة على الإشكالات التي تُطرح في مختلف المجالات. وفي سياق المشاريع البحثية الموجّهة للارتقاء بالبحث في الدّراسات الإسلاميّة، تأتي هذه الدراسة «**مبادئ البحث في العلوم الإسلاميّة**» كأحد استحقاقات مشروع مناهج العلوم الإسلاميّة، وأحد عناوينها المهمّة.

الدّراسات السابقة:

على الرغم من أهمّيّة موضوع البحث العلميّ عمومًا والبحث في العلوم الإسلاميّة بالخصوص، إلّا أنّ الباحث في هذا المجال يواجه مجموعةً من الصّعوبات، منها: قلّة المصادر والمراجع التي تحدّثت عن البحث في الدّراسات الإسلاميّة، وعدم توافر الدّراسات التخصّصيّة الكافية؛ ما يدفع الباحث إلى تتبّع ما كُتب من مقالات في مجلّات أو مؤتمرات تناولت الموضوع وغيرها من الروافد...؛ وذلك للاستفادة من معلوماتها جمعًا وتحليلًا وربطًا.....

وبعد التتبّع والاستقصاء، يمكن أن نقول إنّ الدّراسات التي عالجت الإشكالات المذكورة فعليًا تنحصر في عناوين قليلة، منها:

أوّلًا: أبجديّات البحث في العلوم الشرعيّة للدكتور فريد الأنصاريّ.

ثانيًا: مناهج البحث في الدّراسات الدينيّة للدكتور أحد قراملكي.

ثالثًا: طرق البحث في الدّراسات الإسلاميّة للدكتور محمّد روّاس قلعة جي.

رابعًا: أولويّات البحث في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والشرعيّة في العالم العربيّ للدكتور عبد القادر بخوش.

منهج الدراسة:

واعتمدت الدراسة بشكل أساس على منهج جمع بين الوصف والتحليل، والنقد والاستشراف. وسيلمس القارئ الحاجة إلى هذه المناهج المتعدّدة حسب موردها، فالحديث عن واقع البحث العلميّ في الدّراسات الإسلاميّة يتطلّب منهجًا وصفيًّا، وتحليل الظواهر التي نسجّلها والأمراض التي نرصدها يتطلّب منهجًا تحليليًّا نقديًّا، أمّا التنظير لآفاق البحث، فهذا يستوجب آليات استشراف.

والدراسة تجيب عن الأسئلة المحورية الآتية:

١. ما المقصود من البحث العلميّ؟

٢. ما هي خصائص البحث في العلوم الإسلاميّة وضروراته؟

٣. ما هي مجالات البحث في العلوم الإسلاميّة؟

٤. ما هي تحدّيات وآفاق البحث في العلوم الإسلاميّة؟

ولذا قسّمناها إلى أربعة مباحث بالإضافة إلى المقدّمة:

- المبحث الأوّل: «**البحث العلميّ ومتعلّقاته**»؛ وهو المدخل الطبيعيّ الذي نعرّف فيه بالبحث العلميّ؛ معناه، غاياته، وأركانه.

- المبحث الثاني: يتحدّث بالتفصيل عن «**خصائص البحث في العلوم الإسلاميّة وضروراته ومجالاته**».

- المبحث الثالث: «**ضوابط البحث في العلوم الإسلاميّة وعوائقه**».

- المبحث الرابع: «**تحدّيات البحث في العلوم الإسلاميّة وآفاقه**».

وأنهينا الدّراسة بخاتمة ضمّت الاستخلاصات والنتائج التي أدركناها.

أوّلًا: البحث العلميّ ومتعلّقاته

يتميّز البحث العلميّ عامّة بأهمّيّة كبيرة على الساحة العلميّة، فارتقاء العلوم وتقدّمها رهن بالبحوث التي يخوض غمارها المتخصّصون فيها، فينعكس رقيًّا حضاريًّا للمجتمعات؛ وبناء عليه كان لا بدّ من إطلالة عامّةٍ على البحث العلميّ، تشمل تعريفه، غاياته، وأركانه التي لا بدّ منها في كلّ بحث ليتّصف بالعلميّة.

١- العلم والمعرفة

أ- العلم

لغةً: العِلْمُ: نقيضُ الجهل وهو إدراك الشيء على ما هو عليه إدراكًا جازمًا، وعَلِمْتُ الشيءَ أَعْلَمُه عِلْمًا: عَرَفْتُه. وعَلَّمه العِلْم وأَعْلَمه إياه فتعلَّمه، وعَلِمَ بالشيء: شَعَرَ به[١].

أمّا في المعنى الاصطلاحيّ، فقد عرّف العلم بتعريفات عدّة، فمنهم من اعتبره: «اعتقاد مطابق للواقع ونقيض الجهل»[٢]، ومنهم من عرّفه:بأنّه: «نشاط يهدف إلى زيادة قدرة الإنسان للسيطرة على الطبيعة، وكلّما زادت معرفة الإنسان زادت قدرته على فهم الظواهر الطبيعيّة وضبطها والتحكّم بها»[٣].

وبشكل عام، تتّفق التعريفات المختلفة للعلم بكونه جهدًا إنسانيًّا منظّمًا،

---

[١] انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، نسقع وعلّق عليه ووضع فهارسه: علي شيري، ط٢، بيروت، مؤسّسة التاريخ العربيّ، دار إحياء التراث العربيّ، ١٤١٢ه، ج ١٢، ص ٤١٧.

[٢] انظر: الجرجاني، علّي بن محمّد: كتاب التعريفات، طبعة جديدة، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٥م، ص ١٦٠-١٦١.

[٣] انظر: مجموعة مؤلّفين: ذوقان عبيدات، عبد الرحمن عدس، كايد عبد الحقّ: البحث العلميّ مفهومه وأدواته وأساليبه، لاط، لام، دار الفكر، ١٩٨٤م، ١٨.

ينشأ نتيجة للدراسات والتجارب، هدفه السيطرة المعرفيّة والعلميّة على الكون والنفس والمجتمع، فالعلم يفسّر الظواهر المحيطة به ويقدّم التفسير العلميّ لها وكيفيّة حدوثها وأسبابها، مضافًا إلى صياغته للتعميمات، ووضع القوانين العامّة.

ب- المعرفة

المعرفة في اللغة مشتقّة من الفعل عرف، العِرفانُ: العلم، عَرَفه يَعْرِفُه عِرْفة وعِرْفانًا وعِرِفَّانًا ومَعْرِفةً واعْتَرَفَه[١]، وعرف الشيء عرفانًا ومعرفة: أدركه بحاسة من حواسه.

أمّا في المعنى الاصطلاحيّ، فهي مطلق الإدراك تصوّرًا كان أو تصديقًا، منظّمًا أو غير منظّم[٢]؛ ولذلك فإنّ المعرفة الإنسانيّة متنوّعة، فمنها ما هو حسيّ يقتصر على ملاحظة بسيطة للظواهر من خلال الحواس وتسمى بالمعرفة الحسيّة، ومنها ما هو قائم على إدراك العلاقات القائمة بين الظواهر وأسبابها وتسمّى بالمعرفة الفلسفيّة التأمليّة، ومنها ما هو قائم على ربط الظواهر فيما بينها ربطًا موضوعيًّا، وتسمّى بالمعرفة العلميّة التجريبيّة، وهذه المعارف الثلاث تتلازم وتكامل فيما بينها. وفي المنظور الدينيّ ثمّة منبع أساسيّ للمعرفة والمعارف وهو الوحي، وهو صنف من المعارف الوحيانيّة التي يجب أن نأخذها بعين الاعتبار ونحن نؤسّس لمدخل لدراسة مبادئ البحث في الدّراسات الإسلاميّة.

وبناءً على ما ذكرنا، فالعلم جزء من المعرفة، والمعرفة أوسع وأشمل من العلم، فالمعرفة تتضمّن معارف علميّة وأخرى غير علميّة، والتمييز بينهما قائم على أساس قواعد المنهج العلميّ، واستنادًا إلى معايير قد تختلف من مدرسة إلى أخرى ومن اتجاه إلى آخر.

---

[١] انظر: ابن منظور، لسان العرب، م.س، ج ٩، ص ٢٣٦.

[٢] الفضلي، عبد الهادي: أصول البحث، ط١، بيروت، دار المؤرّخ العربيّ، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص٢٧-٢٨.

٢- البحث العلميّ وغاياته

أ- البحث العلميّ

يُستخدم البحث بمعنى السّؤال عن الشيء، والاستخبار عنه، وطلب العلم به[١]. أمّا في معناه الاصطلاحيّ، فهو عمليّة يهدف الشخص منها إلى معرفة أمر معيّن[٢]، بحيث يعمل على تنظيم مجموعة من المعلومات تتصل بنطاق علميّ محدّد ذات هويّة مشتركة بنحو يتمخّض عنه إبداع في نهاية المطاف[٣].

أمّا البحث العلميّ، فهو وسيلة للاستعلام والاستقصاء المنظّم من قبل الباحث بهدف اكتشاف معلومات وعلاقات جديدة[٤]، مستخدمًا الأسلوب العلميّ والطريقة العلميّة لاكتشاف الظواهر والعمل على فهمها وتحديد العلاقات بينها[٥].

ب- غاياته

يتميّز البحث العلميّ عن غيره من البحوث بمجموعة من الغايات، سواء الغايات الذاتيّة والشخصيّة والتي تختلف من باحث إلى آخر، أو الغايات الموضوعيّة -وهي مورد اهتمامنا- أي النتائج العلميّة المرجوّ الوصول إليها بعد بذل الجهد البحثيّ، ويمكن تلخيص تلك الغايات بـ:

- تحقيق التقدّم العلميّ وزيادة الاكتشافات العلميّة في مختلف المجالات الطبيعيّة والنفسيّة والاجتماعيّة...

[١] ابن فارس، أحمد: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج١، ص ٢٠٤.

[٢] انظر: الضامن، منذر: أساسيّات البحث العلميّ، ص ٢٣.

[٣] قراملكي، أحد: مناهج البحث في الدراسات الدينيّة، ص ٤٠.

[٤] انظر: بدر، أحمد: أصول البحث العلميّ ومناهجه، ص٢٠.

[٥] انظر: مجموعة مؤلّفين: ذوقان عبيدات، عبد الرحمن عدس، كايد عبد الحق: البحث العلميّ مفهومه وأدواته وأساليبه، ص ٤٢.

- الإحاطة الشاملة بموضوع محدّد، بحيث يعرف كلّ ما يحيط به، أو ما يؤثّر أو يتأثّر به[١].

- اكتشاف قوانين الطبيعة وأسرار الكون ونواميس المادة.

- تسخير ثروات الطبيعة وطاقات المجتمع والإنسان في خدمة مشاريع معيّنة.

- القضاء على المشاكل التي تواجه الناس والمجتمعات وإيجاد حلول لها، كالفقر والأمراض..

- إيجاد حلول للمشاكل النفسيّة والفكريّة التي يعيشها الفرد والمجتمع في العلوم الإنسانيّة.

- تحصيل أحد الأمور التالية: إما اختراع معدوم، أو إحياء قديم، أو توضيح مبهم، أو تفصيل مجمل، أو تهذيب مطوّل، أو جمع متفرّق وترتيبه[٢].

٣- أركان البحث العلميّ

للبحث العلميّ أركان يتقوّم بها: فالركن هو أحد الجوانب التي يستند إليه الشيء ويقوم به، وكلّ ركن من هذه الأركان يجسّد أحد الأعمدة الضروريّة التي يجب أن تكون موجودة في أيّ دراسة علميّة؛ ليكون بحثًا كاملًا وناجحًا. ويمكن تلخيص هذه الأركان بـ: الباحث، الموضوع المراد بحثه، منابع المعلومات ومصادرها، الطرق التي يتّبعها الباحث في جمع المعلومات وتحليلها وتنظيمها والاستنتاج منها. ولنبسط الكلام ولو نسبيًّا حولها:

---

[١] انظر: فضل الله، حسين: مختصر قواعد كتابة البحث، ص ٢٢.

[٢] عبدالله، مصطفى: كشف الظنون، ج١، ص ٣٥.

أ- الركن الأوّل: الباحث وصفاته

تُعتبر شخصيّة الباحث ركنًا أساسيًّا ومركزيًّا في البحث العلميّ، إذ إنّ البحث ثمرة ونتاج ذلك الجهد الذي يبذله الباحث، وأثر من آثاره التي تتجلى فيه صفاته، ومهاراته، ومؤهّلاته التي يتحلّى بها. وبناء عليه، توجد مجموعة من الصفات والخصائص التي ينبغي أن يتحلّى بها الباحث لتظهر جليّة في العمليّة البحثيّة، وهو ما يمكن ملاحظته واكتشافه من قبل العلماء والباحثين الحقيقيّين عند قراءتهم للأبحاث، ويمكن تقسيم هذه الصفات إلى صفات علميّة وصفات أخلاقيّة.

❖ الصفات العلميّة

- **وجود الدافع الذاتي للبحث**

من أهمّ الصفات التي ينبغي للباحث الاتّصاف بها الدافعيّة الذاتيّة للبحث، فرغم إيداع الله تعالى في الإنسان غريزة حبّ الاستطلاع إلّا أنّ نموّها رهن بإرادة الإنسان الحرّة؛ ولذلك كلّما اتّصف الباحث بالدافعيّة الذاتيّة، أبدع في بحثه وبذل قصارى جهده للوصول إلى النتائج المرجوّة، بحيث لا يتوقّف عند مواجهته للمشاكل والصعاب، بل يتحدّاها ويصبر عليها ويعمل على تذليلها[١].

- **استشارة ذوي الخبرة والاختصاص**

من الصفات المهمّة التي ينبغي على الباحث الاتصاف بها أيضًا، استشارة ذوي الخبرة والاختصاص. فعلى الباحث طيلة بحثه الاستفادة من ذوي الخبرة والاختصاص من خلال مشاركتهم الأفكار والنتائج التي توصّل إليها، وذلك بهدف تصويبها وتنقيحها وتدعيمها، خاصّة أنّه يغوص في مجال قد خاض غماره

[١] انظر: مركز نون للتأليف والترجمة: البحث العلميّ قواعده ومناهجه، ص ٣٣.

مجموعة من الباحثين قبله. فالباحث في استشارته لهم يقع توجيهه إلى الأمور المهمّة في بحثه، وتجنيبه تضييع الوقت في أمور لا أهمّيّة لها، مضافًا إلى تحقّق الفائدة العلميّة له من خلال العصف الذهنيّ والفكريّ الحاصل من التفكير الجماعيّ[١].

• المنهجيّة

على الباحث قبل خوضه في العمليّة البحثيّة أن يكون عارفًا بأصول المنهج العلميّ العام، وقواعد المنهج العلميّ الخاصّ اللذين يتناسبان مع موضوع بحثه[٢]. وكلّما كان الباحث عارفًا بالخطوات التي يتمّ من خلالها دراسة الموضوع، كلّما توصّل إلى نتائج ذات قيمة تضاف إلى مسيرته العلميّة والبحثيّة، أضف إلى الخدمة العلميّة التي يقدّمها للعالم.

• العقل المنظّم

إنّ اتّصاف الباحث بالدافعيّة الذاتيّة والمنهجيّة، بالإضافة إلى استشارته لذوي الخبرة والاختصاص لا يكفي لاتّصاف البحث بالعلميّة، فلا بدّ من امتلاك الباحث عقلًا منظّمًا يستطيع من خلاله تنظيم المعلومات وترتيبها وتحليلها للخروج برأيٍ ونتيجة جديدة ومبتكرة، بحيث يقدّم شيئًا جديدًا للساحة العلميّة[٣].

---

[١] انظر: مركز نون للتأليف والترجمة، البحث العلميّ قواعده ومناهجه، م.س، ص ٣٣.

[٢] انظر: الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، م.س، ص ٢٤٠.

[٣] انظر: فضل الله، حسين، مختصر قواعد كتابة البحث، م.س، ص ٣٦.

❖الصفات الأخلاقيّة

• التواضع العلميّ

التواضع العلميّ من أهمّ صفات الباحث الأخلاقيّة، أمّا الغرور والتكبّر فأولى خطوات السقوط والفشل، فالباحث وإن وصل إلى أعلى المراتب، فعليه الإصغاء للآراء المخالفة وعدم الاستخفاف والاستهزاء بأيّ فكرة، فالباحث الحقيقيّ من تواضع أمام العلم والعلماء[١]، وقد أشار إلى ذلك النبيّ عيسى عليه السلام بقوله: «بالتواضع تعمر الحكمة لا بالتكبّر، وكذلك في السهل ينبت الزرع لا في الجبل»[٢].

• الموضوعيّة العلميّة

الباحث الحقيقيّ من اتّصف بالموضوعيّة في عمله، فنتائج بحثه تكون تبعًا للمعلومات والمعطيات والأفكار التي عمل على تجميعها وتحليلها بعيدًا عن التعصّب. فالباحث يعمل على عرض ما توصّل إليه من آراء داعمًا إيّاها بالأدلّة والبراهين والحجج، مضافًا إلى مناقشة الآراء المخالفة مناقشةً علميّةً وموضوعيّةً دون تجريح أو إهانة أو شتم، كما أنّ على الباحث أن يعرض جميع الآراء المتعلّقة بموضوعه وعدم إغفال بعضها لمخالفتها لما يريد، وبالتالي تقبّل أيّ نتيجة يتوصّل إليها وإن كانت مخالفةً لرأيه وما يؤمن به[٣].

• الصبر

من أراد أن يكون باحثًا منتجًا ويتّصف بحثه بالعلميّة والإتقان، عليه أن يتحلّى

---

[١] انظر: مركز نون للتأليف والترجمة: البحث العلميّ قواعده ومناهجه، م.س، صص ٣٣-٣٦.

[٢] الكلينيّ، محمّد بن يعقوب: الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط٤، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٥هـ.ش، ج١، ص٢٤.

[٣] انظر: مركز نون للتأليف والترجمة: البحث العلميّ قواعده ومناهجه، م.س، ص ٣٣-٣٦.

بأعلى مراتب الصبر والمثابرة وعدم الاستسلام أمام أيّ صعوبة تواجهه، سواء أكان ذلك قبل البحث أو خلاله أو بعده، فلا معرفة دون تعب وسهر ومشقّة. ولأنّ البحث نتاج ساعات طويلة من جمع للمعلومات والأفكار ومطالعة للكتب والمقالات، وغيرها الكثير من المهارات، فالباحث يحتاج إلى الصبر في عمله بحيث لا يكلّ ولا يملّ حتى يصل إلى مبتغاه[١].

- **الأمانة العلميّة**

للأمانة العلميّة دورٌ أساس في عمليّة البحث، فالباحث إن لم يكن أمينًا، فلن يُؤخذ بنتائج بحثه التي توصّل إليها. فالأمانة العلميّة تقتضي من الباحث الدقّة في نقل المعلومات والأفكار، وعدم نسبة أفكار غيره من العلماء لنفسه، بالإضافة إلى الدقّة في اقتباس المعلومات وعدم اجتزائها من مصدرها الأساس بحيث يخلّ بالمعنى الأصليّ، كما تستوجب الأمانة العلميّة عدم الافتراء على العلماء وتقويلهم ما لم يقولوه، وعدم اختراع إحصائيّات لا أساس لها لدعم بحثه، ...إلخ[٢] ولا بدّ من التنبيه إلى أنّ الباحث إن لم يكن أمينًا في بحثه ونسب ما ليس له لنفسه، فإنّ الكثير من العلماء والباحثين الحقيقيين قادرون على تمييز أفكار الباحث عن أفكار من اقتبس منه.

ب- الركن الثاني: الموضوع المراد بحثه

يختلف الباحثون فيما بينهم من حيث القدرات والاهتمامات العلميّة التي تميّزهم عن غيرهم، فيتّجهون إلى ميدان علميّ دون غيره. وأمام هذا الاختلاف لا بدّ لكلّ باحث قبل البدء بأيّ بحثٍ علميّ أن يحدّد نطاق بحثه الذي يشغف العمل فيه، سواء أكان أدبيًّا، أو تربويًّا، أو فقهيًّا، أو أصوليًّا، أو قرآنيًّا، أو فلسفيًّا،

---

[١] انظر: المجذوب، طلال، منهج البحث وإعداده دراسة نظريّة وتطبيقيّة، ص ٣٦.

[٢] انظر: قلعة جي، محمّد رواس، طرق البحث في الدراسات الإسلاميّة، ص ٩-١٠.

أو غيرها... وبعد تحديد نطاق البحث يعمد الباحث إلى تضييق مجال البحث من خلال تحديد موضوع البحث، فيحدّد مثلًا في المجال الفلسفيّ الفلسفة اليونانيّة أو الإسلامية، أو في المجال القرآنيّ إعجاز القرآن وهكذا.. وليكون البحث منتجًا وموصلًا لصاحبه إلى النتيجة المتوخاة، فإنّه لا بدّ من الاتّصاف بمجموعة من المعايير التي تؤثّر في قيمته العلميّة ونظرة أهل الاختصاص إليه، ويمكن الإشارة إلى بعض هذه المعايير:

❖الأهمّيّة العلميّة والعمليّة

الباحث جزءٌ من أيّ مجتمع يعيش فيه، فهو مسؤول عن رصد المشاكل التي تُحيط بمجتمعه والعمل على حلّها. فلكلّ مجتمع مشاكله، سواء على المستوى التربويّ، أو الاجتماعيّ، أو النفسيّ، أو العقائديّ، أو الاقتصاديّ، أو السياسيّ، أو الإعلاميّ، أو غيرها..، ولكلٍّ من هذه المشاكل مستويات تتفاوت بين القوّة والضّعف. فقوّة المشكلة وعمقها تحدّد طبيعة العمل والطريقة التي يجب اتّباعها لحلّها، وكلّما ترتّب على حلّ المشكلة فوائد علميّة، كلّما اكتسبت دراسة المشكلة أهمّيّة أكبر، خاصّة عند استثمار هذه النتائج العلميّة في الميدان العمليّ من قبل المؤسّسات والمراكز العلميّة والتربويّة وغيرها[١].

❖الجِدَة

إنّ اتّصاف البحث بالأهمّيّة العلميّة والعمليّة لا يتحقّق بمجرّد اختيار الموضوع، بل لا بدّ من كونه جديدًا أو يقدّم ما هو جديد، فأهمّيّة البحث تتبع لما يضيفه من معلومات جديدة في التخصّص الذي يخوضه الباحث. وإنّ تناول الباحث لموضوع لم يدرس بعد، أو وقعت دراسته سابقًا من جهة معيّنة وتناوله حاليًّا من جهة أخرى قد تقدّم إضافة علميّة، أمرٌ في غاية الأهمّيّة في العمليّة البحثيّة. فجِدَة

[١] انظر: شلبي، أحمد، كيف تكتب بحثًا أو رسالة، ص ٢٥.

البحث، قد تكون بفكرته، أو في بعض جزئيّاته، أو في أسلوب عرضه. والباحث الذي لا يقدّم شيئًا جديدًا في بحثه تذهب جهوده سُدًى؛ فعليه قبل اختيار أيّ موضوع التفتيش والبحث لعلّه يوجد من سبقه إليه وقدّم حلولًا ونتائج مهمّة[١].

❖الحيويّة

إنّ الكثير ممن يخوضون ميدان البحث يهدفون من كتاباتهم وأبحاثهم إلى زيادة عدد كتاباتهم فقط، فتكون عبارة عن تجميعٍ لمعلومات سابقة دون أيّ تحليل أو ربط فيما بينهما، متغاضين عن الهدف الأساس من البحث وهو ملامسة حاجات الناس ومشاكلهم. ففرق كبير بين من يكتب ليقال عنه إنّه باحث ويحصل على شهادة أكاديميّة، وبين من يبحث ليقدّم قيمةً علميّةً جديدةً وحيّةً. وبناء عليه، يشترط في الموضوع قيد البحث أن يكون حيًّا بمعنى أن يلامس حاجات الناس وفي دائرة اهتماماتهم أو اهتمامات بعضهم، لا أن يكون الناس في وادٍ والبحث في واد آخر[٢].

❖وفرة المصادر والمراجع

قد يتّصف الموضوع المختار بالأهميّة العلميّة والبحثيّة، الجِدَة، والحيويّة، إلّا أنّه يفتقر إلى المصادر والمراجع الضروريّة، وهو ما يحول دون تحقّق الهدف من البحث. فالباحث قبل الخوض في أيّ بحث عليه التأكّد من توفّر المصادر والمراجع والمعلومات التي يحتاجها في العمليّة البحثيّة لاكتمال البحث، خاصّة أنّ بعض الأبحاث قد تحتاج إلى معلوماتٍ وبياناتٍ مهمّة وضروريّة لنجاحها، ولكن الحصول عليها صعب لحاجته إلى الإذن من مؤسّسات وجهات رسميّة أو خاصّة، وكثيرًا ما واجه الباحثون هذه المشكلة واضطروا إلى استبدال أبحاثهم بمواضيع أخرى بعد مضيّ وقت من البحث والعمل، فذهب جهدهم سدى[٣].

---

[١] انظر: المجذوب، طلال، منهج البحث وإعداده دراسة نظريّة وتطبيقيّة، م.س، ص ٤٧.

[٢] انظر: قلعة جي، محمّد روّاس، طرق البحث في الدراسات الإسلاميّة، م.س، ص ١٢.

[٣] انظر: مركز نون للتأليف والترجمة، البحث العلميّ قواعده ومناهجه، م.س، ص ٦٦.

❖القدرة العلميّة للباحث

حبّ الباحث لموضوع معيّن وشغفه تجاهه لا يعني نجاحه إذا ما خاض غماره؛ فالحبّ والشغف للموضوع المختار غير كافيين. صحيح أنّ الباحث لديه كامل الحريّة في اختيار أيّ موضوع يريده، ولكن دون الغفلة عن القدرات العلميّة التي يمتلكها، فالمعيار الأساس في اختيار الموضوع هو القدرات العلميّة، والرصيد العلميّ والمخزون المعرفيّ للباحث؛ لأنّ الغفلة عنها إمّا أن يؤدّي إلى نتائج خاطئة وإمّا إلى الاستسلام، وبالتالي يكون الباحث قد هدر وقته وماله في موضوع لا أهليّة له فيه[١].

ت- الركن الثالث: المصادر والمراجع التي يعتمد عليها الباحث

تُعتبر المصادر والمراجع القاعدة الأساس التي يستند إليها الباحث في بحثه، فكلّما تنوّعت، واتّسعت، وتوفّرت، وعلم الباحث كيفيّة الاستفادة منها تنظيمًا، وتحليلًا، كلّما اكتسب بحثه قيمةً علميّةً ومعرفيّةً أكثر، كما أنّ فلسفة البحث العلميّ تقوم على تراكم جهود الأوّلين مع إضافات الآخرين، ما يستوجب الرجوع إلى المصادر. ومن هذه المصادر نذكر[٢]:

❖المصادر: «الكتب الأساسيّة والأصليّة التي تعالج موضوعًا ما أو قسمًا منه بطريقة علميّة»[٣].

❖المراجع: «الكتب والأبحاث التي عُنيت بموضوع ما، واستمدّت مادّته من المصادر الأصليّة»[٤].

---

[١] انظر: المجذوب، طلال، منهج البحث وإعداده دراسة نظريّة وتطبيقيّة، م.س، ص ٤٨.

[٢] انظر: عبد الحميد، هدير: مصادر المعلومات في البحث العلميّ، تاريخ النشر: ١٩ جويلية ٢٠٢٢، تاريخ الزيارة: أكتوبر ٢٠٢٢، الرابط:
https://www.sanadkk.com/blog/post/٦٣٠/

[٣] انظر: مركز نون للتأليف والترجمة، البحث العلميّ قواعده ومناهجه، م.س، ص ٩٦.

[٤] انظر: قلعة جي، محمّد روّاس، طرق البحث في الدراسات الإسلاميّة، م.س، ص ١٦-١٧.

❖الكتب: هي إنتاج فكريّ لباحث أو أكثر يتناول موضوع البحث بطريقةٍ محدّدةٍ وواضحة.

❖الموسوعات: وهي عامّة ومتخصّصة. فأمّا العامّة، فهي مؤلّفات ضخمة تشتمل على مقالات في مختلف العلوم والفنون، مرتّبة على حروف المعجم غالبًا، وأمّا المتخصّصة، فهي تقتصر على ما ينبغي للقارئ أن يعرفه في علم من العلوم أو فنّ من الفنون، كالموسوعة الفلسفيّة، والموسوعة الطبّيّة...إلخ.

❖ المعاجم والقواميس: تشتمل على مفردات لغة ما، أو مصطلحات علم ما، مع توضيح تهجئة هذه المفردات والمصطلحات.

❖البيبلوغرافيّات: أي الوصف الدقيق لمصادر المعلومات والبيانات حول موضوع محدّد بمعايير معيّنة، فيطّلع الباحث على ما تمّ نشره في مجال بحثه بسهولة ويسر.

❖المستخلصات: تهتمّ برصد المقالات والدوريّات في مكان أو زمان ما.

❖الدوريّات: تهتمّ بموضوعات معيّنة وعامّة، تصدر عن جهة مُعيّنة، وفي أوقات زمنيّة محدّدة، وتحمل عنوانًا محدّدًا، وأرقامًا متسلسلة. يستفيد منها الباحث من وجوه عدّة: المصادر، المعلومات، آخر ما وصلت إليه النظريّات العلميّة في مجال ما.

❖ المراجع الإحصائيّة: ترتكز على تبويب البيانات في صورة أرقام وإحصائيّات حول موضوع محدّد.

❖الأطالس والمراجع الجغرافيّة: تهتم بالمواقع الجغرافيّة مثل البحار، الأنهار، المحيطات، الجبال، وغيرها..

❖وثائق المؤتمرات العلميّة: تشمل بحوثًا ودراسات علميّة موثوقة لما تمّ طرحه في المؤتمرات والاجتماعات.

❖الاستبيانات: تتضمّن مجموعةً من الأسئلة التي يحتاج الباحث إجابات عنها ضمن موضوع البحث، وتختلف نوعيّة الاستبيان وفقًا للأسئلة التي يضعها الباحث.

❖ الاختبارات: تتضمّن أسئلة معيّنة يضعها الباحث ثمّ يعمد إلى جمع الإجابات وتحليلها للوصول إلى النتائج.

❖الملاحظة: تعتمد على مُشاهدة ومُراقبة الظواهر من قبل الباحث دون التدخّل بها، مستخدمًا حواسه كالسمع، والبصر، واللمس،.. فيستنتج منها معلومات تفيد بحثه.

ث- الركن الرابع: الطرق التي يتّبعها الباحث

إنّ التطور العلميّ الذي وصل إليه العلماء والباحثون مرجعه إلى الطرق العلميّة التي اتّبعوها في أبحاثهم ودراساتهم. ولا يمكن لأيّ باحث أو عالم أن يبتعد عن الطرق العلميّة في دراساته، ومن ثمّ يطالب باعتماد ما توصّل إليه كحقائق علميّة. فنجاح البحث العلميّ ووصوله إلى النتائج الصحيحة مرهون بالمنهجيّة والمنهج الذي يتّبعه الباحث في بحثه. واعتنى الإسلام عناية كبيرة بالمناهج؛ لأنّها وسيلة التثبّت والتحقيق في طلب العلم، ومن دون المنهج العلميّ السليم لا يعدّ الإنسان عالمًا؛ لأنّه يكون رهين الميولات والأهواء، وقد يضلّ الطريق. فلا بدّ أولًا من تعريف المنهج والمنهجيّة قبل الإشارة إلى الطرق التي يستخدمها الباحث في بحثه.

المنهج أو المنهاج في اللغة هو الطريق الواضح[١]، أمّا في المعنى الاصطلاحي

[١] انظر: ابن منظور، م.س، ج ١٢، ص ٣٨٣.

فهو مجموعة من القواعد العامّة التي يعتمدها الباحث في تنظيم ما لديه من أفكار ومعلومات للوصول إلى النتيجة المطلوبة[١]. أما المنهجيّة، فهي عبارة عن مجموعة عمليّات فنّيّة علميّة يلجأ إليها الباحث لمقاربة موضوعه[٢].

وبناءً على ما ذكر، فالمنهجيّة لا تتغيّر، بل تتّصف بالثّبات، بينما المنهج هو المتغيّر باعتبار أنّ المناهج متعدّدة، فالمنهج هو وصف للمنهجيّة التي يتّبعها الباحث، باعتبارها أساليبَ وطرقًا متّبعة في مختلف المجالات للوصول إلى الحقيقة.

٤- المناهج المتّبعة في البحث العلميّ:

لا بدّ من الإشارة إلى أقسام المناهج، فمنها ما هو عامّ ويسمى بالمناهج المنطقيّة، ومنها ما هو خاصّ ويسمى بالمناهج الفنّيّة[٣].

أ- المناهج العامّة: وهي القواعد المنهجيّة العامّة التي يرجع إليها الباحث عند بحثه في أيّ حقل من حقول المعرفة العامّة، وتقسّم إلى:

❖المنهج النقليّ: وهو قائم على الاستفادة من النصوص المنقولة.

❖المنهج العقليّ: قائمٌ على القواعد العقليّة وآليّات التفكير المنطقيّ في إنتاج المعرفة.

❖المنهج التجريبيّ: قائم على دراسة الظواهر العلميّة في العلوم الطبيعيّة والعلوم الإنسانيّة.

❖المنهج الوجدانيّ: هو طريقة الوصول إلى معارف التصوّف والأفكار العرفانيّة.

---

[١] انظر: الفضلي، عبد الهادي، م.س، ص ٥١.

[٢] انظر: طباجة، يوسف، منهجيّة البحث تقنيات ومناهج، ص ٣٠.

[٣] انظر: الفضلي، عبد الهادي، م.س، صص ٥٢-٥٨.

❖ المنهج التكامليّ: استخدام أكثر من منهج بحيث تتكامل المناهج فيما بينها.

❖ المنهج المقارن: قائم على أساس المقارنة والمقابلة بين الأشياء للوصول إلى أوجه الاتّفاق والاختلاف.

❖ المنهج الجدليّ: قائم على أساس مقابلة الحجّة بالحجّة.

ب- **المناهج الخاصّة**: وهي القواعد التي تستخدم في حقل خاص من حقول المعرفة، أو علم خاص من العلوم، وتتنوّع هذه المناهج بحسب الحقول المعرفيّة، كمنهج أصول الفقه، ومنهج الفقه الإماميّ..

ثانيًا: البحث في العلوم الإسلاميّة: خصائصه وضروراته ومجالاته

لا يخرج البحث في العلوم الإسلاميّة عن الإطار العامّ للبحث العلميّ كما بيّناه في المبحث الأوّل، إلّا أنّه يتميّز بمجموعةٍ من المميّزات النابعة من قداسة النّصوص الدينيّة خاصّة، ومن موقعيّة المؤسّسة الدينيّة التي تشرف عادة على مؤسّسات التعليم والبحث في المجال الدينيّ؛ ولذلك لا بدّ من الإشارة إلى تعريف العلوم الإسلاميّة وعلاقتها بالمعرفة الدينيّة، قبل الخوض في خصائص البحث في العلوم الإسلاميّة، وضروراته، ومجالاته.

١- العلوم الإسلاميّة والمعرفة الدينية

أ- أهمّيّة العلم والمعرفة في الإسلام

أشرنا في المبحث الأوّل إلى أنّ المعرفة أشمل من العلم، حيث تتكامل وتتلازم المعارف الإنسانيّة بأنواعها المختلفة، الحسّيّة والفلسفيّة، والعلميّة، والوحيانيّة... أمّا العلم، فهو نقيض الجهل، ومن أهدافه تفسير الظواهر المحيطة بالإنسان ووضع القوانين العامّة، ونظرًا إلى أهمّيّته فقد دعا الإسلام الإنسان للعلم والتعلّم

لاكتساب المعارف التي أخفيت عنه من خلال الأدوات والوسائل التي منحه إياها الله، سواء الحس أو العقل أو الوجدان أو الوحي. فالعلم الإنسانيّ يُكتسب اكتسابًا نتيجة للجهد الذي يبذله الإنسان؛ ولذلك أولى الإسلام عناية خاصّة بطلب العلم، فأمر بالعلم، وأثنى على العلماء، وذمّ الجهل والجاهلين، وهو ما أشار إليه تعالى بقوله: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ والَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُو الألْبابِ**﴾(الزمر:٩)، وقوله: ﴿**يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾(البقرة:٢٦٣)، وغيرها من الآيات القرآنيّة. كذلك الروايات كانت زاخرة بالتأكيد على أهمّيّة العلم والمعرفة، فعن نبيّ الرحمة محمّد صلى الله عليه وآله: «من لم يصبر على ذلّ التعلّم ساعة، بقي في ذلّ الجهل أبدًا»[١]، وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «العلم خير من المال، والعلم يحرسك وأنت تحرس المال،... هلك خزّان الأموال وهم أحياء، والعلماء باقون ما بقي الدهر»[٢].

ب- تعريف العلوم الإسلاميّة

عرّفت العلوم الإسلاميّة بمجموعة من التعاريف، نعرض أهمّها محاولين استخلاص تعريف جامع، وهي:

❖العلوم الشرعيّة «وتسمّى العلوم الدينيّة، وهي العلوم المدوّنة التي تذكر فيها الأحكام الشرعيّة العمليّة أو الاعتقاديّة، وما يتعلّق بها تعلّقًا معتدًّا به، ويجري تحقيقه في الشرع»[٣].

❖العلوم الشرعيّة «التي يُعرَف بها الله تعالى، ويُعرَف بها كيف تكون العبادة الصحيحة، ويشمل ذلك كلّ العلوم المتعلّقة بدراسة الدين وفقه الشريعة، مثل علوم القرآن، وعلوم السنة والحديث الشريف، وعلوم العقيدة، وعلوم الفقه

[١] الاحسائي، ابن أبي الجمهور، عوالي اللئالي، ج١، ص ٢٨٥.

[٢] المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد، ج٢، ص ٢٢٧.

[٣] التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص ٢٨.

وأصوله، وعلوم الأخلاق، وغير ذلك مما يتعلّق بالشريعة والدين. ويرتبط بهذا القسم بعض العلوم الأخرى التي يُحتاج إليها في فقه تلك العلوم الشرعيّة، مثل علوم اللغة والأدب والتاريخ، ونحو ذلك»[١].

❖العلوم الشرعيّة وقد سمّيت كذلك نسبة للشريعة، أيّ ما شرّعه الله على لسان نبيّه من الأحكام، فالعلم الشرعيّ مصدره القرآن الكريم والسنّة النبويّة وإجماع العلماء، ومنها: علوم العقيدة والقرآن والحديث واللغة العربيّة بفروعها وغيرها[٢].

❖العلوم الشرعيّة التي تدرس كلّ ما يخصّ الشريعة الإسلاميّة، ومنها: فقه العبادات والمعاملات، علم القراءات، أحكام التجويد، علم الحديث النبويّ الشريف، العقيدة الإسلامية، علم تفسير القرآن الكريم[٣].

❖المقصود بالعلوم الإسلاميّة، «مطلق العلوم التي حثّ عليها القرآن والسنّة وليس المقصود بها العلوم الشرعية، بمعناها الضيّق مثل علم الحديث أو التفسير أو الفقه وأصوله(..) فكلّ العلوم الخادمة للبشريّة والبانية لعمرانها تعتبر إسلاميّة، ما دام أنّها تجلب مصلحة الاستخلاف، وتسعى لتذليل الصعاب في معاش الإنسان، وهي من المقاصد الكبرى التي تلحظها الشريعة في أحكامها»[٤].

ويستلخص من هذه التعريفات أنّ العلوم الإسلاميّة بمعناها العام تشمل مطلق العلوم التي تساعد الإنسان في استخلافه، وتشمل بمعناها الخاصّ العلوم التي تتمحور حول النصّ الدينيّ. والبحث الديني هو تلك الدّراسات ذات

[١] انظر: موقع «قصّة الإسلام»، أنواع العلوم في الإسلام، تاريخ النشر: ١٣/ ٠٨/ ٢٠١٤، تاريخ الزيارة: أوت ٢٠٢٢.

[٢] انظر: عبد الحميد، راندا: أنواع العلم في الإسلام، تاريخ التحديث: ٢٦/ ٠٩/ ٢٠٢٠، تاريخ الزيارة: أوت ٢٠٢٢، الرابط: https://mqaall.com/types-knowledge-islam/

[٣] انظر: سلام، يحيى، ماهي العلوم الشرعية وأهمّيّتها وحكم دراستها وخطوات طلبها، تاريخ النشر: ٥/ ٠٥/ ٢٠٢١، تاريخ الزيارة: أوت ٢٠٢٢، الرابط:
https://m3l0ma.com/forensic-science-2/

[٤] انظر: عبضلاوي، محمد، سؤال المراجعة في العلوم الإسلاميّة وعلل تأخّرها، ص٢.

الصلة بالدين، حيث يُعنى بالأديان، والتعاليم الدينيّة، والأبحاث التي تتناول السلوك والطقوس والظواهر الدينيّة[١].

ت- المعرفة الدينيّة

بعد تبيان أهميّة العلم والمعرفة في الدين الإسلاميّ، وتمحور العلوم الإسلاميّة حول النصّ الدينيّ، لا بدّ من الإشارة إلى المعرفة الدينيّة التي تبحث في مجال ما هو موجود، وما ينبغي أن يوجد[٢]، وبعبارة أخرى مجموعة المعارف والعلوم النازلة من الله سبحانه على النبيّ الأكرم ﷺ وتقع مسؤوليّة بيانها على النبيّ ﷺ وأوصيائه[٣]، وهناك من اعتبر أنّ المقصود من المعرفة الدينيّة الأفهام المنتسبة للدين، فيما يتّصل بالجانب الفكريّ من المعتقدات والمفاهيم والآراء، أو الجانب العمليّ السلوكيّ من الأحكام والأخلاق والممارسات الشعائريّة[٤].

وبناء على ما ذكر من تعاريف مختلفة، يمكن استخلاص أنّ المعرفة الدينيّة قائمةٌ على المعتقدات والمعارف الإلهيّة المرسلة من قبل الله تعالى على لسان أنبيائه، والعلوم الإسلاميّة تتمحور حول النصّ الدينيّ المتضمّن لهذه المعارف الدينيّة.

٢- خصائص العلوم الإسلاميّة

تدور العلوم الإسلاميّة مدار النصّ الدينيّ، وتستهدف بناء المعارف الدينيّة في جميع أبعادها (العقديّة الفكريّة والأخلاقيّة السلوكيّة، والقانونيّة العمليّة)، وهي تشكّل ضرورة من ضرورات تكامل الفرد والمجتمع، لذا نراها واجدة لخصائص فريدة تتميّز بها عن سائر العلوم الأخرى من ذلك:

---

[١] انظر: قراملكي، أحد، مناهج البحث في الدراسات الدينيّة، ص ٧٣.

[٢] زاده، محمّد حسين، مدخل في نظريّة المعرفة وأسس المعرفة الدينيّة، ص ٩٢.

[٣] م.ن، ص ٩٢.

[٤] الصفّار، حسن، المثقّف وإنتاج المعرفة الدينيّة، تاريخ الزيارة: أوت ٢٠٢٢.

أ- شمول المنهجيّة الإسلاميّة للقضايا الغيبيّة والعمليّة

يتمحور البحث في العلوم الإسلاميّة حول النصّ الدينيّ في شقّيه العقائديّ والعمليّ. وبعبارة أخرى، يغطّي البحث في العلوم الإسلاميّة الجانب الغيبيّ أيّ كلّ ما يتعلّق بمسائل الاعتقاد وقضايا الإيمان وما يرتبط بالإثباتات النصّيّة الأصليّة والأدلّة العقليّة، بالإضافة إلى تتبّع مسالك الحجج والمغالطات والشّبهات وأصل الأدلّة وتعارضها، أمّا الجانب العمليّ فيه فيتضمّن قضايا العمليّات والفروع والسلوك سواء أكانت منصوصًا عليها أم مستنبطة.

هذه الشموليّة تستدعي الاستفادة من مختلف المناهج العلميّة تبعًا لاختلاف المواضيع، مما يجعل منهجيّة البحث في العلوم الإسلاميّة منهجيّةً تكامليّةً ينتج عنها المعرفة الإسلاميّة المعاصرة[١].

ب- التكامل المعرفيّ والمنهجيّ

الدين الإسلاميّ دينٌ إلهيٌّ يشتمل على رؤيةٍ كونيّةٍ شاملة في مختلف المسائل والمواضيع، وبما أنّ العلوم الإسلاميّة تتعامل مع النصّ الدينيّ، فهذه العلوم تكامليّة فيما بينها. مضافًا إلى تقاطع العلوم الإسلاميّة مع العلوم الإنسانيّة من حيث الاهتمام بالقضايا العامّة المتعلّقة بالإنسان والمجتمع والحضارة؛ لذلك من المهمّ امتلاك المعرفة الكافية بمختلف الطرق المنهجيّة وهو ما أشرنا إليه سابقًا؛ لإعطاء رؤيةٍ إسلاميّةٍ معاصرةٍ صحيحة[٢].

إنّ التكامل المعرفيّ والمنهجيّ في العلوم الإسلاميّة يتطلّب الوعي بالمناهج العلميّة المعاصرة لتحقيق الدقّة والموضوعيّة، خاصّة أنّ بعض المسائل يستخدم فيها أكثر من منهج تبعًا لاختلاف أجزاء الموضوع؛ لذلك على الباحثين في العلوم

---

[١] انظر: بن بوذينة، عمر، منهج البحث في الدراسات الإسلاميّة المعاصرة، الأزمات والمقوّمات.

[٢] انظر: بن بوذينة، عمر، منهج البحث في الدراسات الإسلاميّة المعاصرة، م.س.

الإسلاميّة الاستفادة من خاصيّة التكامل المعرفيّ والمنهجيّ في العلوم الإسلاميّة لإعطاء رؤيةٍ إسلاميّةٍ في مختلف القضايا الإنسانيّة التي تشغل المسلمين.

ت- التناسب بين المجال المعرفيّ وبين إمكانيّة العقل الإنسانيّ

ميّز الله سبحانه وتعالى الإنسان عن غيره من المخلوقات وكرّمه بالعقل، فبه يرتقي ليصل إلى مرتبة أعلى من الملائكة أو يتهاوى ليصبح أقلّ من البهائم، ولكن على الرغم من أهمّيّة العقل ومكانته في منظومة الفكر الإسلاميّ في اكتساب المعارف، إلّا أنّه يقف عند حدودٍ لا يمكن أن يتخطّاها، وهذا ما قامت عليه الأبحاث في العلوم الإسلاميّة.

إنّ الباحث في العلوم الإسلاميّة يجعل مختلف المناهج طوعًا لدراسته، كلٌّ في حدوده، فإذا كان الاستدلال نقليًّا ونصيًّا، فلا مجال للعقل في إعطاء رأيه، إذ لا دخالة له في المواضيع التي ليست ضمن مجاله، أمّا إذا كان البحث استنباطيًّا واجتهاديًّا فبالإضافة إلى الاستفادة من النّصوص، فإنّ للعقل دوره في الاستنباط.

وبعبارة أخرى، للعقل مجالاته الخاصّة، فلا يجب أن يزجّ به بما هو فوق طاقاته أو بما ليس من اختصاصه؛ ولذلك نرى أنّ الإسلام حذّر مثلًا من البحث في كنه الذات الإلهيّة لعدم الوصول فيها إلى أيّ نتيجة، بل قد ينحرف الإنسان في البحث فيها. وبالتالي، كلّما استُخدم العقل في مجالاته المعرفيّة الخاصّة بطريقةٍ منهجيّةٍ صحيحةٍ كلّما أبدع في النتائج التي يتوصّل إليها[١].

٣- ضرورات البحث في العلوم الإسلاميّة

للبحث العلميّ دورٌ مهمٌّ وكبير في تقدّم المجتمعات ورقيّها؛ لأنّه يقوم على بناء المعرفة ونشرها في المجتمع،كما أنّ المجتمع يتفاعل مع هذه المعرفة ويستفيد

---

[١] انظر: صابر، حلمي، منهجيّة البحث العلميّ وضوابطه، ص ٢٠-٢٢.

منها في رقيّه وتقدّمه أكثر وأكثر، فكيف إذا كان البحث العلميّ يتمحور حول العلوم الإسلاميّة، فهي تحتلّ موقعًا مهمًّا في ثقافتنا، وهي جزء من ذاكرتنا التاريخيّة وماضينا التراثيّ، والأمّة التي لا ماضيَ لها تعيه لا مستقبل لها تبنيه؛ لأنّ تراث الماضين هو أحد العناصر الأساسيّة الدافعة نحو المستقبل، ولولاه ضعفت الحركة نحو الآفاق، بل ربما توقّفت وتراجعت إلى الوراء. إنّ الموقع الذي احتلّته العلوم الإسلاميّة في ثقافتنا يجعل البحث فيها يتّسم بمجموعة من الضرورات: معرفيّة، حضاريّة، إيديولوجيّة، مستقبليّة، سياسيّة، وغيرها...

أ- ضرورة معرفيّة

إنّ المعرفة البشريّة في تطوّر مستمرّ، فقد شهدت العلوم نقلاتٍ معرفيّةً كبيرةً على مستوى دراسة قضاياها ومشكلاتها، فنشأت فلسفة العلوم، وإبستمولوجيا العلوم،... وأمام هذا التطوّر والتقدّم المعرفيّ لا بدّ للباحثين في العلوم الإسلاميّة من مجاراة التطوّر والتقدّم للإجابة عن التساؤلات التي تطرح في المجتمعات، وخاصّة الإسلاميّة منها؛ لأنّهم مطالبون بإعطاء الموقف في مختلف القضايا المعاصرة. وبعبارة أخرى، على الباحثين الإسلاميّين العمل على تزويد الناس بالمعارف الإسلاميّة القائمة على الاستدلالات والبراهين العقليّة، وعدم الاكتفاء بالأساليب التلقينيّة التي لا مورد لها في ظلّ التطوّرات الراهنة.

ب- ضرورة حضاريّة

تمثّل الدّراسات الإسلاميّة جزءًا من هويّة العالم الإسلاميّ، ما يستوجب على الباحثين في العلوم الإسلاميّة الحضور بشكل قويّ بين سائر العلوم، والعمل بشكل مستمر للاندماج في المحيط أكثر وأكثر؛ فالقضايا المتجدّدة تحتاج إلى دراسةٍ وتحرٍّ وتقصٍّ لتحقيق الفائدة للمجتمع[١].

[١] انظر: اقلاينه، المكي: البحث العلميّ الإسلاميّ أهمّيّته في خدمة المجتمع وآليّات دمجه فيه، مجلّة امتياز (تصدر عن الجامعة الإسلاميّة الحكوميّة فاتماواتي سوكارنو بنجكولو، ماليزيا)، العدد ٢، رقم ١، ٢٠١٨، الرابط: https: //ejournal.iainbengkulu.ac.id

إنّ المشروع الحضاريّ الإسلاميّ يتميّز عن غيره من المشاريع الغربيّة المهيمنة على الساحة البشريّة؛ باعتباره مشروعًا إلهيًّا له رؤيته الكونيّة الشاملة والمتناسقة. وبناء عليه، فالمواجهة الحضاريّة قائمة بينه وبين غيره من المشاريع، ولن يستطيع المشروع الحضاريّ الإسلاميّ النجاح في هذه المواجهة إلّا ببلورة أطروحاته في مختلف جوانب الحياة، بشكل تجعله قادرًا على إقناع العالم أنّه السبيل الأقوم لقيادته لبرّ الأمان، وأنّه الأكفأ لحلّ مشكلات العالم، وتخليصه من مصائبه وكوارثه، ومن أزمات المشاريع الأخرى. ولتحقيق هذا الهدف والغاية لا بدّ للعلوم الإسلاميّة أن تلعب دورها كاملًا في قراءة التراث الدينيّ بشكل متأنٍ والتصدّي لفهم النصّ الديني، واستنباط الأحكام والنظم منه، ومن ثمّ تقديم أطروحته الشاملة بطريقة منهجيّة، سهلة، وسلسة للناس.

ت- ضرورة إيديولوجيّة

إنّ الدين الإسلاميّ بما يتضمّنه من معارف على المستوى النظريّ والعمليّ، وبما يقدّمه من رؤى ونظريّات عن الوجود، والكون، والحياة، تشكّل عمدة الدين الإسلاميّ الذي به تُحلّ مختلف المشاكل الاجتماعيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة... لذلك كان البحث في العلوم الإسلامية أمرًا ضروريًّا وحاجة أساسيّة لا بدّ منها؛ لفهم هذه الرؤى والاستفادة منها، وللردّ على الشبهات، وحلّ مختلف المشاكل التي تواجه البشريّة في الحياة وما بعد الحياة.

ث- ضرورة مستقبليّة

إيماننا العميق بأنّ الدين الإسلاميّ دين المستقبل، ومشروعه الحضاريّ بما يتضمّنه من كلّيات وتفاصيل سائد لا محالة ولو بعد حين، يجعلنا أمام مسؤوليّة كبيرة ملقاة على عاتقنا. هذه المسؤوليّة تتعلّق بفهم العلوم الإسلاميّة ودراستها دراسة بحثيّة تفصيليّة؛ فَتُقدّم كنموذج حضاريّ لتخليص البشريّة من مختلف المشاكل التي تواجهها من الناحية الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وبالطرق والأساليب المناسبة بما يتلاءم مع تطوّر العلوم وتقدّمها.

٤- مجالات البحث في العلوم الإسلاميّة

يشمل البحث في العلوم الإسلاميّة مجالات عديدة ومتنوّعة، وإن كانت متقاطعة في حالات كثيرة، فالباحث في القرآن مثلًا يجب أن لا يهمل المسائل العقديّة أو الحديثيّة، فهذا يتسبّب في الخروج بنتائج مخالفة لما يريده القرآن حقيقة، وهكذا في باقي المجالات. وفي هذا المطلب نسلّط الضوء -بشكل إجماليّ- على أبرز مجالات البحث في العلوم الإسلاميّة.

أ- القرآن وعلومه

النصّ القرآنيّ هو حضن العلوم الإسلاميّة جميعًا، ومحور اهتمامات كلّ باحث في الدراسات الدينيّة؛ لذا كان لعلوم القرآن، وعلوم التفسير بالخصوص، مكانتها البارزة في خريطة هذه العلوم.

ومن أهمّ الدراسات في علوم القرآن والتفسير والتي تقف على رأس الأولويّات في هذا المجال: مناهج التفسير وطرائق التعامل مع القرآن الكريم لاستكشاف معانيه ودلالاته وبناء النظريّة القرآنيّة في مختلف الموضوعات والقضايا.

كما يعدّ البحث في تاريخ القرآن، من الموضوعات التي تحتاج إلى مزيد من التحقيق، خاصّة مع توجه المستشرقيتن لهذا المجال وإثارة الشبهات والتشكيكات في صحّة القرآن وأصله اللغويّ....، كما يتطلّب موضوع تاريخ التفسير وطبقات المفسّرين المزيد من الجهود، فعلى الرغم من صدور العديد من الموسوعات القرآنيّة في هذا المجال، إلّا أن المكتبة الإسلاميّة لا تزال تفتقر إلى أعمال موسوعيّة في هذا الباب، كما تحتاج إلى مراقبة ورصد ما يصدر تباعًا من موسوعات قرآنيّة استشراقيّة تتولى نقد مضامينها المليئة بالمغالطات في كثير من الأحيان...

ب-الحديث وعلومه

يشكّل الحديث المصدر الثاني الأساس من ينابيع المعرفة الدينيّة بعد القرآن الكريم؛ ولذا كان للحديث أدوار كبرى منذ فجر تأسيس علومه في تشكيل وعي الأمّة وثقافتها والعديد من علومها، ورغم كثرة المشاكل التي واجهت تاريخ الحديث، خاصّة في المدرسة السنّيّة؛ حيث مرّ الحديث بمرحلةٍ شفويّةٍ امتدّت إلى حوالي قرن من الزمن، مما هدّد بضياع الحديث، وتسرّب الموضوعات إلى المدوّنات الحديثيّة، إلّا أنّ جهودًا كبيرةً بُذلت في سبيل تمييز الصّحيح من المعلول والموضوع، وتنظيم حسن الاستفادة من هذا المَعين المهمّ. وفي التاريخ المعاصر، لم تفتأ الحركة العلميّة في مجال علوم الرواية والدراية والرجال والعلل....فهي لا تزال حاجة ماسّة للباحث المعاصر في مختلف العلوم الإسلاميّة خاصّة في ميدان الفقه واستنباط الأحكام الشرعيّة، وكذلك وبدرجة أدنى في علم الكلام، والأخلاق والسيرة....

ومن المجالات البحثيّة التي تتطلّب مزيد جهود بحثيّة تصنيفيّة:

- تاريخ الحديث وتدوينه.

- الحديث الشريف وإشكاليّة إثبات الصدور.

- تعدّد المباني الرجاليّة ونقد الحديث.

- نقد الحديث وتصفية كتب التراث وبيان الصحيح منها والضعيف.

- إعداد فهارس وكشافات: فهذه ترشد الباحثين إلى الأحاديث المبثوثة في مصادر مختلفة ومتعدّدة، والمتعلّقة بالموضوعات المختلفة، وقد يكون الفهرس الموضوعيّ أو الكشّاف الموضوعيّ عامًّا في مختلف المسائل والقضايا، وقد يكون متخصّصًا في الفقه أو الأخلاق، أو السيرة، أو التربية، أو....، وربّما

يكون أكثر تخصّصيّة في موضوع بعينه من موضوعات هذه العلوم، الفقه، والسيرة، والأخلاق....

- إعداد معاجم في مفردات الحديث: فهذه تقدّم خدمةً علميّةً للطلاب والباحثين، في تفسير النصوص الروائيّة وفهمها، خاصّة في مفردات غريب الحديث والكلمات النادرة.

- كما أنّ الساحة لا تزال تحتاج إلى بحوث تخصّصيّة في المناهج الاستشراقيّة للردّ على افتراءات المستشرقين، ونظريّاتهم الشاذّة حول الحديث والسنّة.

- الردود على الشبهات المعاصرة حول السنّة والحديث، ومنها شبهات القرآنيين الجدد ودعوى الاكتفاء بالقرآن.

ت-الكلام وفروعه:

علم الكلام هو علم أصول الدين الذي يتصدّى لبيانها وإثباتها بالأدلّة العقليّة والنقليّة، وكذلك يتصدّى لردّ الشبهات التي تُثار حول هذه الأصول، ولا يزال علم الكلام في أدواره الثلاثة البيانيّة والإثباتيّة والدفاعيّة حاجةً ماسّة، فالعقيدة حاجة فكريّة أصيلة تتعمّق مع مرور الزمن، ولا يمكن للعصور الحديثة أن تلغي هذه الحاجة، كما أنّ الأسئلة حول الأصول والمفاهيم الاعتقاديّة تتعقّد وتتشابك وتتزايد كلّما نمت خبرة الإنسان الوجوديّة، وكلّما تطوّرت العلوم وتقدّمت، وتنوّعت الفلسفات والمذاهب الفكريّة وتعدّدت.

لذا نلاحظ أنّ الكلام القديم في الكثير من مطالبه ومسائله لم يعد يستجيب لأسئلة الإنسان المعاصر وحاجاته، من هنا انبعث ما يُسمّى بدراسات الكلام الجديد التي تسعى لمواكبة الزمن والإجابة عن قضايا الدين والمعتقد بلغة العصر وبما ينسجم مع معارفه وقضاياه وأسئلته ومتطلّباته.

ونرى أنّ الكثير من المجالات يمكن أن يسهم فيها الباحثون المعاصرون في علم الكلام، منها:

- تحقيق التراث الكلاميّ وخاصّة المخطوطات النوعيّة النادرة

- نقد وتقويم التراث الكلام القديم

- التصنيف في تاريخ وطبقات المتكلّمين

- التصنيف في المعاجم الكلاميّة

- التصنيف في القواعد الكلاميّة

- دراسات في التكامليّة العلميّة بين الكلام وسائر العلوم الإسلاميّة الأخرى: الفلسفة، والفقه، والأصول....

- دراسات في الكلام الجديد، من حيث تنقيح المفهوم، والمناهج، والمسائل، وعلاقته بفلسفة الدين...

- نقد الدّراسات الاستشراقيّة عن العقيدة الإسلاميّة وردّ شبهاتهم.

- دراسة موضوعيّة لتجارب المستشرقين، والمفكّرين، ورجال الدين، الذين انتهى بهم البحث إلى تبنّي الإسلام وتشخيص عوامل الجذب في المعتقد الإسلاميّ.

ونكتفي بهذه المجالات في علم الكلام.

ث-الفقه وفروعه

يمكن توجيه البحث العلميّ في المجال الفقهيّ نحو:

❖الدّراسات التاريخيّة: من خلال دراسة النشاط الفقهيّ في حقبة من الحقب التاريخيّة، أو من خلال مذهب ما، أو مدرسة فقهيّة معيّنة، أو شخص ما، أو في منطقة ما.

❖الفقه المقارن: من خلال استقصاء واستقراء جميع الأقوال الفقهيّة الواردة في الموضوع الواحد ودراستها، للوصول إلى القول الراجح في المسألة.

❖الاجتهاد المعاصر: من خلال إنجاز دراسات حول المشكلات الفقهيّة التي تواجه الفكر الإسلاميّ اليوم[١].

ومن العناوين المعاصرة الملحّة في الدّراسات الفقهيّة يمكن أن نورد:

- تبويب الفقه في ضوء مستجدّات العصر (انطلاقًا من قراءة تاريخيّة لتطوّر التقسيم الفقهيّ)

- من فقه الفرد إلى فقه المجتمع إلى فقه الدولة

- المنظومة الحقوقيّة في الفقه الإسلاميّ، حقوق الإنسان، حقوق العامل، حقوق المرأة...)

- الفقه من تفسير الواقع وتبريره إلى التنظير والتغيير

- تقنين الفقه بين التجارب السابقة ومتطلّبات المرحلة...

ج-أصول الفقه وفروعه:

يعدّ علم أصول الفقه من المجالات الخصبة في العلوم الإسلامية، فهو من العلوم التي ميّزت المنظومة المعرفيّة للدين الإسلاميّ، وهو يستمدّ أهمّيّته ومكانته من تصدّيه للتقعيد المنهجيّ لعلوم الفقه و تنقيح طرائق استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة؛ لذلك كان هذا العلم بحاجة مستمرّة إلى النظر في مضامينه، وتنقيح مصطلحاته، وتنويع مناهجه وتعميقها.

[١] انظر: الأنصاري، فريد، أبجديّات البحث في العلوم الشرعيّة، م.س، ص ١٦٣-١٦٤.

ويتوجّب على الباحثين في ظلّ تزايد متطلّبات الزمان أن يخوضوا في غمار العديد من القضايا بقصد تطوير البحث الأوّليّ وإنضاج القواعد والمناهج لبناء المنظومة الفقهيّة والقانونيّة والحقوقيّة التي يجب أن تنظّم حياة الفرد والأسرة والمجتمع والدولة لتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة.

وقصد تحقيق كلّ هذه الأهداف ينتظر الباحثين العديد من الدراسات البحثيّة، منها:

-دراسات في تاريخ الأصول وطبقات الأصوليّين: لفهم هذا التاريخ والاستفادة من عصارته

- المعاجم والفهارس الأصوليّة

- التطبيقات الأصوليّة في البحوث الفقهيّة

- دراسات في أصول الفقه المقارن، واكتشاف عوامل الاختلاف بين مختلف المدارس الفقهيّة في قواعدها الأصوليّة.

- مناهج الأصوليّين المشهورين والمغمورين: واكتشاف النظريّات الأصوليّة التي أثّرت فعلًا في مسارات تاريخ الفقه في مدرسة من المدارس.

- المساهمة في التنظيرات الأصوليّة الجديدة وذلك بالخوض في مثل العناوين الآتية: دور المباني الأصوليّة في تجديد الفقه، البحث الأصوليّ بين الترف الفكريّ وحاجات الاستنباط، التأسيس للانتقال من أصول الفقه إلى مناهج الاستنباط بمعنى توجيه البحوث الأصوليّة أكثر فأكثر لتنقيح مناهج الاستنباط وقواعده، تنقيح مفاهيم أصوليّة تجديديّة (منطقة الفراغ، الثابت والمتغير، النصّ والواقع،.....).

ح-الأخلاق

واجه علم الأخلاق على الساحة الإسلاميّة إهمالًا شديدًا، حيث تجاهلته الأوساط العلميّة وأهمله الباحثون في الفكر الدينيّ.

والحاجة اليوم إلى هذا العلم، لا تضاهيها حاجة، فعمق أزمات العالم كلّه بمشرقه ومغربه، وشماله وجنوبه، هي أزمة أخلاقيّة قبل كلّ شيء. حتّى الغرب المتقدّم نفسه، تكمن أزمته في الجوهر والانسداد الحضاريّ الذي وصل إليه في فقدان منظومة القيم الصحيحة.

إنّ علم الأخلاق الإسلاميّ هو الأقدر على التبشير بهذه المنظومة، المستندة إلى الرؤية الكونيّة التوحيديّة، والمفهوم الفلسفيّ الإسلاميّ للعالم. ولكن لتأدية هذا الدور يجب تخطّي مظاهر القصور والنقص المسيطرة على هذا العلم وبحوثه، وكذلك محاولة تشخيص مكامن العلل في واقعنا المَرَضي في أوساط أمّتنا، ويمكن على سبيل التمهيد لنقلات نوعيّة في التصنيف الأخلاقيّ أن يسهم الباحثون بإثراء المكتبة ببحوث حول الموضوعات الآتية:

- علم الأخلاق في الميزان (نقد المدارس الأخلاقيّة الإسلاميّة)
- الأزمة الأخلاقيّة المعنويّة: التجلّيات والأسباب والعلاج
- عوامل فشل الوعظ الأخلاقيّ في تعديل سلوكات النّاس
- الخطاب الدينيّ والأزمة الأخلاقية
- كيف نؤسّس لمنهج فعّال في نشر القيم الأخلاقيّة في المجتمع
- وأمام التطوّر العلميّ والتقنيّ الذي يشهده العالم المعاصر، فالباحثون الإسلاميّون أمام مسؤوليّة كبرى تتمثّل بضرورة تبيين الأخلاق المهنيّة في كلّ مجال من المجالات العلميّة: الصناعة، التجارة، الطب، الرياضة، القضاء، وغيرها.[١]..

[١] انظر: قراملكي، أحد، مناهج البحث في الدراسات الدينيّة، ص ٨٤.

خ-العرفان

لم تقتصر مجالات العلوم الإسلاميّة على الفقه والأصول والعقيدة والأخلاق وغيرها، بل تعدّتها لتشمل علم العرفان الذي يعتبر ركيزةً من ركائز العلوم الإسلاميّة. حيث إنّ الهدف من دراسة علم العرفان والخوض في مباحثه درسًا وبحثًا يتمحور إمّا حول تفسير الوجود وتقديم رؤية نظريّة صحيحة ومطابقة للواقع حول الله والعالم والإنسان، وإمّا تقديم برنامج عمليّ تطبيقيّ لكيفيّة سير الإنسان المعنويّ للوصول إلى الله سبحانه وتعالى. وبما أنّ علم العرفان لا يمكن الخوض فيه إلا لمن امتلك المقدّمات المطلوبة من خلال الحصول على المؤهّلات العلميّة والسلوكيّة الخاصّة، فعلى الباحثين الإسلاميّين ممن امتلك هذه المقدّمات دراسته دراسةً متأنّيةً لتقديم الرؤية العرفانيّة الإسلاميّة المتكاملة[١]. والمشاركة في البحوث والدّراسات بما يخدم حاجات النّاس في تنمية الحسّ الأخلاقيّ والمعنوي، وإرشادهم في تهذيب النفس والارتقاء بالعلاقة بالله سبحانه وتعالى بعيدًا عن الغلوّ والتطرّف والميول الصوفيّة المنحرفة.

د-السيرة

للدراسات التاريخيّة أهمّيّة وتأثير في حياة الشعوب والأمم، فكيف إذا كانت هذه الدّراسات تتمحور حول سيرة أشرف المخلوقات نبيّنا محمّد ﷺ وآل بيته الأطهار عليهم السلام؛ حيث التأثير الأعظم والأقوى على الشعوب الإسلاميّة.

وإنّ مجالات البحث في التاريخ والسيرة واسعة، ولكن المطلوب عدم الاكتفاء بسرد الوقائع والأحداث فقط، بل على الباحث تفسير هذه الحوادث وآثارها، والكشف عن العلاقات السببيّة التي تحكم الأحداث والوقائع، للاستفادة منها في الحاضر والمستقبل[٢].

---

[١] انظر: مركز نون للتأليف والترجمة: مبادىء علم العرفان، ط١، بيروت، جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، ١٤٣٥هـ- ٢٠١٤، ص ١١.

[٢] انظر: ياسين، محمّد كاظم: منهجيّة البحث في تاريخ الإسلام، ط١، بيروت، جامعة المصطفى العالميّة، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣، ص ١٢.

ويمكن لدارس السيرة والتاريخ أن يستكشف سنن التاريخ وقوانينه الحاكمة على حركة الناس والمجتمعات، فيوفّر للأمّة ثروة معرفيّة في غاية الأهمّيّة، من شأنها أن تساعدها في سلوك دروب النهوض الحضاريّ، والخروج من عصور الانحطاط.

ومن المواضيع التي يمكن عدّها من أولويّات البحث في السيرة في هذا العصر، هي:

- مناهج كتابة السيرة: دراسة تحليليّة نقديّة
- السيرة في ضوء تطوّر مناهج البحث التاريخيّ
- المنهج القرآنيّ في معرفة سيرة النبيّ محمّد ﷺ
- سيرة الأئمّة من المنهج التجزيئيّ إلى المنهج الموضوعيّ الترابطيّ
- مشاكل تدريس السيرة بين الإطار الإسلاميّ العام والخصوصيّات المذهبيّة
- تدريس السيرة: من التلقين والسرد إلى التحليل والتقويم

ذ-الفلسفة

تتجلّى أهمّيّة الدّراسات والبحوث الفلسفيّة بما تنتجه وتقدّمه من أفكار وآراء تخدم الإنسان والمجتمع، فالدّراسات والبحوث الفلسفيّة تسعى لتقديم الحلول لكثير من الإشكاليّات الفلسفيّة الراهنة المتعلّقة بواقع الأمّة على مختلف الصّعد: الاقتصاديّة، والسياسيّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة وغيرها... فالبحوث الفلسفيّة تقدّم رؤيةً جديدةً للعالم الذي نعيش فيه، وتبيّن طبيعة الإنسان ومكانته في هذا العالم[١]. ومن الواضح أنّ هذه النقلة التي تؤسّس لها الفقرة السابقة من استغراق الفلسفة الإسلاميّة في الغالب عبر التاريخ في البحوث التجريديّة، وإشكالات

[١] انظر: بلخير، خديجة: الصعوبات التي تعترض الباحث العلميّ في مجال الفلسفة، مجلّة مؤشّر للدراسات الاستطلاعيّة، مجلد١، العدد١.

الفلسفات الوافدة، كاليونانيّة والإغريقيّة والهلينسيّة....لا يتحقّق ذلك إلّا عبر مسارٍ نقديٍّ يقود إلى التأسيس للمسارات الجديدة، فمن أوّليّات بحوث المدخل النقديّ:

- إعادة طرح سؤال الفلسفة وقضيّة التفلسف وماهيّة الفلسفة الإسلاميّة
- إشكاليّة الفلسفة والدين وسؤال هل توجد فلسفة إسلاميّة؟
- الفلسفة الإسلاميّة بين الإبداع والاتّباع
- المسارات التاريخيّة للفلسفة الإسلاميّة: وهذا يحتاج إلى أعمال عديدة في تاريخ الفلاسفة، وتاريخ المدارس، أهمّ المؤلّفات الفلسفيّة....
- قراءات نقديّة لمدارس الفلسفة الإسلاميّة واتّجاهاتها.

ومن ثمّ يؤسّس على ذلك أطروحات تأسيسيّة في أولويّات الفلسفة المعاصرة ومتطلّبات الإنسان المعاصر، ومن ذلك:

- نقد الفلسفة الغربيّة وأفول المشروع الحضاريّ الغربيّ
- تحدّيات الفلسفة الإسلاميّة المعاصرة
- رسالة الفلسفة الإسلاميّة في عالمنا المعاصر

ولا يخفى أنّ كلّ عنوان من هذه العناوين يمكن تفكيكه إلى عشرات الموضوعات.

ر-إنسانيّات الدين وتتضمّن علم نفس الدين، علم اجتماع الدين، فلسفة الدين، وتاريخ الأديان[١]

من الباحثين من ميّز بيّن اتّجاهين في العلوم الإسلاميّة: الاتّجاه التقليديّ الذي يتعاطى مع النصّ كوحيٍ وإخبار، واتّجاه آخر يتعاطى مع النصّ كحقيقةٍ مستقلّة، وانطلاقًا من الاتّجاه الثاني قسّم هذا الباحث الاتّجاهات الحديثة في الدّراسات الدينيّة إلى علم نفس الدين بلحاظ الحقيقة الإنسانيّة الفرديّة، وعلم اجتماع الدين بلحاظ الحقيقة الإنسانيّة المجتمعيّة، وفلسفة الدين كدراسة لهذه الحقيقة القائمة من منظور فلسفيّ، وتاريخ الأديان كدراسة لها من منظور تاريخيّ[٢]. وهذه الميادين الأربع تباعًا:

❖علم نفس الدين

حظي علم نفس الدين بأهمّيّة بالغة من قبل الباحثين المسلمين؛ إذ تهدف الدّراسات والأبحاث في هذا المجال إلى تقديم تصوّر واضح حول القضايا الرئيسة التي تشغل الحياة الإنسانيّة. ومن أهمّ هذه القضايا: أساس الدين ومنشؤه، ومكانة الإيمان وما يطرأ عليه من متغيّرات نفسيّة، إلى جانب أنماط الإيمان، وأشكاله، والتجربة الدينيّة، إضافة إلى الآثار النفسيّة للإيمان[٣].

❖علم اجتماع الدين

يتناول علم اجتماع الدين علاقة الدين بالمجتمع، ويعمد الباحثون فيه إلى مقاربة الآثار الاجتماعيّة للدين في تعزيز التكافل الاجتماعيّ واستقرار الحياة الاجتماعيّة؛ لذلك يتناول الباحثون في هذا العلم دور المعتقدات والسلوك والطقوس الدينيّة

[١] انظر: قراملكي، أحد، مناهج البحث في الدراسات الدينيّة، م.س، ص ٨٨.

[٢] انظر: م.ن، ص٨٨.

[٣] انظر: م.ن.

في كلّ من الثقافة والمجتمع، أضف إلى التحوّلات والتطوّرات التي طرأت على أشكال المعتقد والسلوك الدينيّ في المجتمعات الإنسانيّة[١].

❖فلسفة الدين

يعتبر علم فلسفة الدين من حقول الأبحاث الدينيّة التي تدور حول الفكر الدينيّ؛ حيث تمثّل المعرفة الدينيّة موضوعها باعتبارها واحدًا من العلوم البشريّة. فالعلاقة بين الدين وفلسفة الدين، كالعلاقة بين علم التاريخ وفلسفة التاريخ، أو العلم وفلسفة العلم، وموضوعها علم الدين وليس الإيمان في مفهومه النفسيّ أو الاجتماعيّ أو التاريخيّ[٢].

❖تاريخ الأديان

يتناول البحث الدينيّ التاريخيّ السلوك الدينيّ تبعًا لتطوّره التاريخيّ، فيعمل على فهمه وتفسيره من خلال المقارنة بين أشكاله وصوره المتنوّعة، وقد أدّت أدوات البحث التاريخيّ الحديثة إلى جعل البحث في تاريخ الأديان جزءًا من الدّراسات التجريبيّة للدين؛ ولذلك من أهمّ موضوعات الدراسات التاريخيّة للدين «وحدة تجارب الإنسان الدينيّة، والتطور التاريخيّ للإيمان، وما يلعبه الدين والتطوّر الثقافيّ والمتغيّرات الإنسانيّة وأشكال الإيمان المختلفة من دور في هذا الإطار»[٣].

---

[١] انظر: قراملكي، أحد، مناهج البحث في الدراسات الدينيّة، م.س، ص ٨٨.

[٢] م.ن، ص ٩٠.

[٣] م.ن.

ثالثًا: البحث في العلوم الإسلاميّة: ضوابطه وعوائقه

١- ضوابط البحث في العلوم الإسلاميّة

على الباحث في العلوم الإسلاميّة قبل تناوله أيّ موضوع أن يتقيّد بضوابط محدّدة، وهذه الضوابط تمثّل مجموعة الأدوات والوسائل التي تنظّم عمليّة إعداد البحث العلميّ، ومنها:

أ- الضوابط العلميّة

❖أن يكون موضوع البحث في مقدور العقل

على الباحث في العلوم الإسلاميّة الالتفات إلى خصوصيّة أدوات المعرفة، كلٌّ في مجاله، فالعقل وإن مُيِّز به الإنسان عن سائر المخلوقات، إلّا أنّه محدّد ومؤطّر بأطر خاصّة لا يمكن تخطّيها. هذه المحدوديّة جعلت الله سبحانه يرسل الأنبياء والرسل بالوحي لعموميّة معارفه؛ ولذلك لا يجب أن يزجّ بالعقل بما هو فوق طاقاته أو بما ليس من اختصاصه. فمثلًا الإسلام حذّر من البحث في حقيقة الذات الإلهيّة لعدم إمكانيّة الوصول إلى أيّ نتيجة أو السقوط في هاوية الانحراف، وبالتالي فإنّه كلّما استخدم العقل في مجالاته المعرفيّة الخاصّة بطريقةٍ منهجيّةٍ صحيحة كلّما أبدع في النتائج التي يتوصّل إليها[١].

❖معالجة المسائل بجديّة صادقة وموضوعيّة

الجديّة والموضوعيّة في معالجة مسائل العلوم الإسلاميّة من أهمّ الضوابط العلميّة التي يجب على الباحث الالتزام بها، فأهميّة البحث وعلميّته تُكتسب بمقدار موضوعيّته وعدم تحيّز باحثه؛ لأنّ تجرّد الباحث وموضوعيّته ليس بالأمر الهيّن، فهو سيتخلّى عن مجموعة من الأفكار والمعتقدات التي كان يؤمن بها[٢].

---

[١] انظر: عبد السلام، عبد الرحمن، ضوابط البحث العلميّ ومناهجه ومصادره، ص٧٦.

[٢] انظر: فكرة، سعيد، منهجيّة البحث في الدراسات الإسلاميّة وضوابطه، ص ٢١٣.

❖التأنّي في إصدار الأحكام

الباحث في خضم بحثه وتفتيشه عن الحقيقة والمعارف الحقّة يعتمد البحث والتحقيق والتحليل وربط المعلومات بعضها ببعض لاستخراج النظريّات والقوانين للموضوع قيد البحث. هذه العمليّة الدقيقة تستوجب على الباحث عدم التسرّع في إطلاق الأحكام ما لم يستجمع جميع الأدلّة والبراهين على رأيه، أضف إلى أنّ على الباحث أن يضع نصب عينيه مقولة عدم الوجدان ليست دليلًا على عدم الوجود، وبالتالي على الباحث التأنّي في إصدار أيّ حكم في الموضوع قيد البحث[١].

ب- الضوابط الأخلاقيّة

❖الضابط التعبّديّ

المقصود بالضابط التعبّديّ إخلاص النيّة لله عزّ وجلّ في البحث، فالدين الإسلاميّ حرص على سلامة المقاصد في كلّ قول وفعل يصدر من الإنسان المسلم؛ فبه يُصان من الوقوع بالكبر، والطغيان، وظلم الآخرين، مضافًا إلى حماية المجتمع البشريّ من أيّ ضرر يلحق به.

يضمن الضابط التعبّديّ للإنسان المسلم عامّة والباحث في العلوم الإسلاميّة خاصّة الإخلاص في العمل والنصح فيه لنفسه ولمجتمعه وللبشريّة كلّها، وبالتالي هو كصمام الأمان له.

كما أنّ التزام الباحث في العلوم الإسلاميّة بالضابط التعبّديّ يجعله أمينًا، صادقًا، مخلصًا، وموضوعيًّا في بحثه، من بدايته حتى نهايته، إذ الرقيب هو الله سبحانه وتعالى. مضافًا إلى أنّ النيّة الخالصة لله تدفع الباحث إلى إتقان العمل والتفاني في إنجازه، وهذه مقدّمات لا بدّ منها للإبداع.

---

[١] انظر: عبد السلام، عبد الرحمن، ضوابط البحث العلميّ ومناهجه ومصادره، م.س، ص٧٦.

❖عفّة اللسان والقلم

على الباحث في العلوم الإسلاميّة الاتّصاف بعفّة اللسان والقلم؛ لأنّه يقدّم المشروع الإسلاميّ للقارئين والباحثين من أديان أخرى؛ ولذلك عليه أن يكون محترمًا، ودقيقًا في عباراته عند تناوله لآراء العلماء المخالفين لمعتقداته، فلا يتناولهم بالكلام المهين والفاحش، بل يقدّم أدلّته وبراهينه بإتقان يدحض به آراءهم دون المساس بشخصهم[١].

❖الأمانة في البحث ونسبة الفضل إلى ذويه

الأمانة في البحث وإعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه من العلماء والباحثين من أهمّ الصفات الأخلاقيّة التي على الباحثين في العلوم الإسلامية الاتّصاف بها. فالباحث في العلوم الإسلامية ترشده وتوجّهه الأحكام والتشريعات الإسلاميّة، وإن تعارضت مع أهوائه وآرائه؛ ولذلك يجب أن تتّصف أبحاثه العلميّة بالدّقّة والإنصاف عند الاستفادة من آراء العلماء والباحثين والمفكّرين من مختلف الأديان والاتجاهات، بحيث ينسبها إلى صاحبها ويبيّن ذلك في أبحاثه[٢].

ت- الضوابط الإجرائيّة

❖تحديد الإشكاليّة

خوض غمار البحث العلميّ هدفه الوصول إلى حلٍّ لأمر مجهول، وإلّا لا حاجة للبحث وإهدار الوقت فيه، فعلى الباحث تحديد الإشكال العلميّ بشكل واضح، إذ إنّ قيمة البحث خاصّة في العلوم الإسلاميّة إنّما تتحدّد بقيمة إشكاله. وبعبارة أخرى، على الباحث في العلوم الإسلاميّة أن يحدّد الإشكال المراد الإجابة عنه في نهاية بحثه.

[١] انظر: عبد السلام، عبد الرحمن، ضوابط البحث العلميّ ومناهجه ومصادره، م.س، ص٧٩.

[٢] انظر: م.ن، ص٧٩.

❖الشموليّة

الضابط الشموليّ بمعنى تأطير البحث ضمن رؤيةٍ شموليّةٍ، بحيث يؤسّس الباحث لنفسه مشروعًا، فكيف بالعلوم الإسلاميّة التي تقدّم مشروعًا ربّانيًّا يقدّم للإنسانيّة جمعاء.

الباحث في العلوم الإسلاميّة يدرك حاجة الساحة إلى إقامة صروح علميّة، وإنجاز مشاريع كبرى لتسترجع الأمّة مكانتها على الصّعيدين العلميّ والمنهجيّ. وأمام هذا الهمّ الذي يحمله الباحث يجب أن يضع نصب عينيه إنجاز البحوث المتعلّقة في علم معيّن خطوة خطوة، بحيث يصل إلى نهاية مشروعه أو يكمله من بعده من يحمل الهمّ أو الاهتمام نفسه.

❖ضابط الأولويّات العلميّة

على الباحث في العلوم الإسلاميّة، شأنه شأن أيّ إنسان، قبل البدء بأيّ عمل أن يسأل نفسه بماذا أبدأ؟ وبماذا أنتهي؟ فهو يواجه تراثًا ضخمًا لا بدّ من فهمه فهمًا دقيقًا للوصول إلى نتائج واضحة وصحيحة. وفي إطار ترتيب أولويّات البحث في العلوم الإسلاميّة نشير إلى مراحل ثلاث هي:

- المرحلة التحقيقيّة

على الباحث عند عودته إلى النّصوص التراثيّة التأكّد من صحّتها أوّلًا سندًا ومتنًا، وهي من أولى الأولويات. ومن الأخطاء التي يقع فيها الباحث أحيانًا إنجازه دراسة لشخصيّة من الشخصيات معتمدًا في استخراج أرائه من كتاب له لم يتم تحقيقه بعد، فيطلق أحكامه عليه، وبالتالي يقع في مشكلة عدم الدقّة في بحثه.

- المرحلة الفهميّة

هي المرحلة التي تلي مرحلة التحقيق، وتتعلّق بالعلوم التي استقامت أصولها

وقواعدها، فأصبحت مجالًا لظهور العوائق والإشكالات، مثل علم الكلام، وعلم أصول الفقه، وعلم الفقه، وعلوم الحديث.

وبالتالي، من أجل الاستفادة من النّصوص القديمة في العلوم الإسلاميّة، لا بدّ من مرورها بالمرحلة الفهميّة التي تُبنى على الدّراسات التفسيريّة لتحديد الخطاب العلميّ، فدراسة المصطلح تعتبر البنية الأساس التي تصلح أن تكون أداة الفهم الأولى، والتي يبنى عليها فهم باقي التركيب للنصّ التراثيّ.

- المرحلة التركيبيّة

تأتي مرحلة التركيب بعد مرحلة التّحقيق والفهم، بحيث يصبح النصّ أداةً علميّةً جاهزة للاستفادة منها متى أردنا، ولكن يبقى السّؤال في كيفيّة الاستفادة منها.

وفي هذه المرحلة، يمكن استعمال النصّ بعد ضبط مصطلحاته وتحديد مقاصده في الدّراسات التاريخيّة، والمقارنة، والنقديّة والاستنباطيّة التي تهتمّ ببناء النظريّات والتجديد في العلم. ولكن هذه الخطوة لا تتم إلّا بعد الاطمئنان بأنّ جميع الإشكالات التحقيقيّة قد أنجزت، وجميع الإشكالات الفهميّة قد حلّت[١].

❖ضابط الواقعيّة

الواقعيّة هي إمكانيّة إنجاز البحث على أتمّ وجه في زمن معلوم ومحدّد، وهذا الضابط هو المسؤول عن عمليّة الإنجاز، فاختيار الباحث لموضوع ما دون اتّصافه بالواقعيّة لن يحقّق ما يرنو إليه الباحث، فكثير من الأبحاث قد تُبنى على إشكالات مهمّة ومؤسّسة لمشروع حضاريّ كبير، ولكن عدم تحقّق ضابط الواقعيّة فيها يجعلها مستحيلة الإنجاز من قبل فرد واحد.

---

[١] انظر: عبد السلام، عبد الرحمن، م.س، صص ٣١-٣٤.

ويجب التنبيه إلى أمرين:

الأوّل: إنّ كلامنا هذا لا يتناقض مع ضابط الشموليّة الذي ذكرناه سابقًا، بل المقصود عدم قيام الباحث بإنجاز ما هو مشروع كلّيّ في محلّ البحث الجزئيّ المحدّد بزمن ضيّق، كالرسائل والأطروحات.

الثاني: ما يُعتبر بحثًا غير واقعيّ لباحث ما. قد يُعتبر واقعيًّا لباحثٍ آخر.

ولتحقيق واقعيّة البحث لا بدّ من الالتزام بتحديد الأطر العامّة للبحث من جميع الجهات: المكانيّة، والزمانية، والوصفية...، فيحدّد الباحث مكان البحث، والمرحلة التاريخيّة التي يخضعها للبحث والدراسة، وتعيين المشخّصات الأخرى للبحث: كعلم من الأعلام، أو كتاب من الكتب، أو حادثة أو واقعة.....

ث- الضابط المنهجيّ

المنهج ركن أساسيّ في البحث، فالباحث في العلوم الإسلاميّة لا بدّ له من تحديد منهجه الذي سيسلكه في مسار للكشف عن أجوبة الإشكالات والأسئلة التي طرحها بين يديه، وهذا يتطلّب من المختصّ في العلوم الإسلاميّة أن يكون ملمًّا بالمناهج المعرفيّة، والبحثيّة، حتى يختار منه وحسب متطلّبات واستحقاقات طبيعة الموضوع الذي يبحث فيه المنهج أو المناهج الملائمة والمناسبة.

٢- عوائق البحث في العلوم الإسلاميّة

من المعلوم أنّ البحث العلميّ المنضبط ليس بالعمل السهل، خاصّة إذا التزم الباحث بجميع الضوابط والقواعد. كما أنّ البحث في العلوم الإسلاميّة لا يخلو كغيره من الأبحاث من عوائق تقف في طريق الباحث، فتغدو عثرةً في طريق إكمال البحث وسبر أغواره؛ ولذلك على الباحث أن يرفع هذه العوائق للنجاح فيما يروم تحقيقه، ومن تلك العوائق:

أ- صعوبة امتلاك كلّ شروط الأهليّة العلميّة

من أولى العوائق التي تقف حجر عثرة أمام الكثير من الباحثين في العلوم الإسلاميّة، هي عدم امتلاك الأهليّة العلميّة، فهي المؤثّر الأهمّ والأبرز على الناتج البحثيّ الذي يقدّمه الباحثون. وإنّ الدرجات العلميّة، والألقاب الأكاديميّة، أو الحوزويّة... لا تكفي وحدها لخوض غمار البحث في العلوم الإسلاميّة، بل على الباحث اكتساب الاستعدادات العلميّة في مختلف المجالات، سواء في اللغة والآداب، أو المنطق، أو الحديث، أو التفسير، أو القراءات، أو العقيدة؛ لذلك من الضّروري عدم الفصل بين التخصّصات الدينيّة بشكل قاطع، بل إقامة الجسور وتوثيق الصلات بينها؛ مما يعزّز الأهليّة العلميّة للباحث. فمن الأخطاء الفادحة التي ارتُكبت في الدّراسات الإسلاميّة أن يكون المتخصّص مثلًا في الفقه والأصول لا دراية ولا علم له بعلوم القرآن والحديث واللغة وهكذا.. فالعلوم الإسلاميّة علوم تكامليّة فيما بينها وليست علومًا غريبةً عن بعضها[١].

ولا ننسى ضرورة العمل على فهرسة الأبحاث وتبويبها، بحيث تصقل شخصيّة الباحث العلميّة، فيستفيد منها كمنطلقٍ علميٍّ له، مضيفًا ما توصّل إليه من نتائج جديدة بحيث يستفيد منها باحثون آخرون مؤدّيًا بذلك إلى تراكم المعارف العلميّة[٢].

ب- عائق الذاتيّة

من أهمّ وأبرز وأكثر العوائق التي تقف أمام الباحثين في العلوم عامّة، عائق الذاتيّة المتمثّل بعدم موضوعيّة الباحث في دراساته وأبحاثه، بحيث يصدر أحكامه وآراءه تبعًا لأهوائه الشخصيّة دون أدلّة وبراهين تؤيّد قوله، وقد يشكّل هذا الأمر

[١] انظر: فلوسي، مسعود، أزمة العلوم الإسلاميّة في واقع الأمّة، ص ٢٠٢.

[٢] انظر: بن بوذينة، عمر، منهج البحث في الدراسات الإسلاميّة المعاصرة، م.س.

عائقًا أمام الباحث في العلوم الإسلاميّة أيضًا؛ إذا ما اتّصف بالتعصّب الدينيّ؛ بحيث يعمد إلى تطويع الأدلّة بما يتناسب مع معتقداته وآرائه الدينيّة الراسخة في منظومته الفكريّة.

ونظرًا إلى أنّ الباحث في العلوم الإسلاميّة يسعى من خلال أبحاثه للوصول إلى الرؤية الإسلاميّة الصحيحة، فعليه أن يتّصف بإخلاص النيّة لله تعالى، ومحاسبة النفس، وهي من المقامات التربويّة العظيمة التي أكّد عليها الإسلام، بحيث تجعل الباحث أمينًا، صادقًا، مخلصًا، وموضوعيًا في بحثه، حتّى لو خالفت النتائج هواه ومعتقداته.

وأمام هذا الواقع، نرى الاستجابة للموضوعيّة العلميّة في البحث العلميّ من قبل الباحثين المسلمين الموضوعيّين استجابة طبيعيّة؛ لأنّها متأصّلة ابتداء في الباحث المتديّن الذي وطّد نفسه على الضابط التعبديّ[١].

ت- التأثّر بالمناهج الاستشراقيّة

واجهت العلوم الإسلاميّة خطرًا عظيمًا، تمثّل بتأثّر بعض الباحثين من حملة الدرجات العلميّة العليا بالمناهج الاستشراقيّة، واعتمادهم على التراث الاستشراقيّ كمرجع علميّ عن الإسلام وعلومه. وقد دعاهم هذا التأثّر إلى تبنّي المناهج الاستشراقيّة وتطبيقها في البحوث الإسلاميّة، ما شكّل عقبةً أمام وجود أبحاث إسلاميّة أصيلة تعتمد على المناهج العلميّة الإسلاميّة، وظهور بحوث لا تتّصف بالموضوعيّة والمنهجيّة العلميّة المتّبعة في العلوم الإسلاميّة[٢]، وبعد أن كانت الأمّة الإسلاميّة المصدّر الأوّل والوحيد لتلقي العلوم الإسلاميّة، وإلى علمائها وكتاباتهم يهرع الناس، أصبح من هو غريب عن الإسلام يكتب باسم

[١] انظر: الأنصاري، فريد، م.س، ص ٥٠.

[٢] انظر: العنزي، محمّد، معوّقات البحث العلميّ في العلوم الإسلاميّة- علم الثقافة الإسلاميّة نموذجًا.

الإسلام[١]؛ لذا يجدر بالباحثين الإسلاميّين معرفة الكيفيّة الصحيحة للتعامل مع تراث المستشرقين وتراث من تأثّر بهم من الباحثين الإسلاميّين.

ث- دقّة مصطلحات العلوم الإسلاميّة

يميّز كلّ علم من العلوم بشكل عامّ بمجموعة من المصطلحات الخاصّة به، فهي أحد أضلاعه المعرفيّة، ولا يمكن إتقان علم ما، دون الإحاطة الكاملة والشاملة بمصطلحاته التي تشكّل مفاتيح مفاهيمه، وبياناته، واستدلالاته، ونصوصه.

والمصطلحات من جهة أخرى توفّر «الأرضيّة المناسبة للتفاعل والتواصل بين مختلف البيئات الحضاريّة والفكريّة؛ إذ إنّ سوء فهم المصطلحات والمفاهيم المستخدمة من أطراف الحوار يؤدّي إلى الكثير من الخصومات الفكريّة والصّراعات المذهبيّة[٢].

هذا العائق المتمثّل بعدم الإحاطة الدقيقة بالمصطلحات، تتعاظم تداعياته في مجال العلوم الدينيّة؛ لأنّها علوم تقعيديّة في أغلبها تعمل على فهم الظواهر من منطلقات ثابتة لا تتحوّل ولا تتبدّل، وهي النصوص القطعيّة والصحيحة، إلّا أنّ الفهم يكون من خلال الاجتهاد. فالدقّة المصطلحيّة راسخة في العلوم الشرعيّة وما نحتاجه هو الفهم السليم لها [٣]. ومن المهمّ العمل على إنجاز معاجم تُعنى بمفردات ومصطلحات العلوم الإسلاميّة، فالأعمال المعجميّة الموجودة نادرة وغير شاملة، وعلى المتخصّصين جعلها من الأهداف التي يسعون إلى إنجازها.

---

[١] انظر: توري، سيكو مارفا: تحدّيات البحث العلميّ في الدراسات الإسلاميّة، إسلام أون لاين، تاريخ الإضافة: غير محدّد، تاريخ الزيارة: أكتوبر ٢٠٢٢، الرابط: https: / /islamonline.net/

[٢] انظر: عبضلاوي، محمد: سؤال المراجعة في العلوم الإسلاميّة وعلل تأخّرها، م.س، ص١٩.

[٣] انظر: الأنصاري، فريد: أبجديات البحث في العلوم الشرعيّة، م.س، صص ٥٠-٥٦.

ج- ضعف الاهتمام باللغة وتضعضع مستويات الباحثين

من المعوّقات التي تواجه الباحث في العلوم الإسلاميّة ضعف القدرة على فهم النصّ ودراسة التراث بعمق؛ والسبب الرئيس في ذلك يرجع إلى الأساليب والمناهج المتّبعة في دراسة العلوم الإسلاميّة والاهتمام بها[١]. إنّ الأنظمة التعليميّة للدراسات الإسلاميّة، سواء أكان في الجامعات أو الحوزات العلميّة، تفتقر إلى التطوير في أساليب ومناهج التدريس والبحوث العلميّة، ما يؤدّي إلى ضعف لدى الطلّاب في مختلف العلوم، ومنها العلوم اللغويّة وتضعضع مستويات الباحثين؛ ولذلك على الجامعات والحوزات العلميّة التي تُعنى بالدّراسات الإسلاميّة العمل على زيادة الاهتمام باللغة والتراث الإسلاميّ، والعمل على تعميق برامج تكوين الطلّاب، وتطويرها، لتخريج علماء ضالعين باللغة، ما ينعكس إيجابًا على قدرة فهم النصّ ودراسة التراث بعمق.

ح- صعوبة التوفيق بين أخلاقيّات الباحث في العلوم الإسلاميّة وضوابط البحث الأكاديميّ لدى بعض الدوائر

إنّ العلوم الإسلاميّة علومٌ تدور حول نصوص مقدّسة، وتراث ضخم يُنظر إلى مؤسّسيه (العلماء السابقين) نظرة تبجيل وتقدير. وتحكم الباحث في العلوم الإسلاميّة مجموعة من الضوابط الأخلاقيّة والإيمانيّة، فنراه يبدأ بالحمد لله، والصلاة على رسول الله ﷺ وعلى آله الأطهار(ع)، ولا يبخل في الإطراء على الأعلام الذين استفاد منهم وذكر ألقابهم، كالعلّامة، والإمام الأكبر، وآية الله، وغيرها.. كما لا يفتأ يتقيّد بموازين الأخلاق، والإخلاص في نُقُولِه، ونقوده، وردوده، كما لا يخشى في الله لومة لائم في إبطال الشبهات والردّ على الافتراءات وإبطال المذاهب المنحرفة....، وهذه الأمور قد تجدها بعض المؤسّسات البحثيّة والأكاديميّة تتعارض مع معايير البحث العلميّ.

---

[١] انظر: عبضلاوي، محمّد، سؤال المراجعة في العلوم الإسلاميّة وعلل تأخرها، م.س، ص٩.

وهذه تعدّ من الإشكالات التي يجب على العلماء والمؤسّسات العلميّة أن تنظر فيها وتجد لها حلولًا، وإلّا فباسم الموضوعيّة العلميّة والحياد البحثيّ نُلجئ الباحث إلى خلع إجلال العلماء، ومجافاة الالتزام الدينيّ في البحوث، وإلى التعالي عن انتمائه لدينه ولأمّته!!!

خ- صعوبة التأصيل العلميّ

إنّ الهدف الأساس الذي تسعى إليه البحوث في العلوم الإسلاميّة تشكيل معرفة فكريّة أصيلة نابعة من حاجات وخصائص المجتمع الإسلاميّ. ويجب أن تقوم هذه البحوث على أساس التأصيل العلميّ والحفاظ على الهويّة الإسلاميّة التي تختلف عن هويّات المجتمعات الأخرى التي تُعنى في أبحاثها أيضًا بالحفاظ على هويّتها الحضاريّة.

ثمّة من الباحثين الإسلاميّين من انتهج منهجًا تلفيقيًّا لصعوبة التأصيل العلميّ لديه، معتقدًا إمكانيّة التأسيس لبحث علميّ على مرتكزات إسلاميّة، مستفيدًا من البحوث العلميّة الغربيّة، ومحاولًا في ذلك الجمع بين اتّجاه التأصيل والاتّجاه الغربيّ. هذه المحاولة أوقعته ومن معه في مشكلةٍ كبيرة؛ إذ كيف يمكنهم الحفاظ على هويّتهم الإسلاميّة في الوقت الذي تأتي أبحاثهم مطابقة لهويّة أخرى؟[١].

ولذلك، يُعتبر التأصيل العلميّ مِن أهمّ الطرق التي توصل الباحث إلى بناءٍ عِلْميّ مُحكَم ورصين، وهادفٍ ومتين، مضافًا إلى أنّ التأصيل العلميّ هو العنصر الجوهريّ لنهضة الأمّة، ونقطة الانطلاق الأساسيّة التي يبدأ منها كلّ تصوّر للخروج من الأزمة. وعلى الباحث في العلوم الإسلاميّة السعي إلى التأصيل العلميّ وجعله هدفًا من أهدافه لينطلق من أسسٍ راسخةٍ في أيّ بحث يقوم

[١] انظر: المحرج، خالد بن محمد: التأصيل الإسلاميّ في البحث العلميّ -وجهة نظر-، تاريخ النشر: ديسمبر ٢٠١٧، تاريخ الزيارة: نوفمبر ٢٠٢٢، الرابط:
https://almanalmagazine.com//

به، وهو ما نفتقده في أبحاثنا اليوم، ويعتبر حجر عثرة أمام الباحثين في العلوم الإسلاميّة،

ومن الفوائد التي يقدّمها التأصيل العلميّ للباحث:

- يختصر للباحث الوقت، ويوفّر عليه الجهد.

- يمنح الباحث القدرةَ على البقاء والثبات في وجه التحدّيات المعاصرة[١].

- يفتح له آفاقًا معرفيّة لا تُتاح له في حدود المعطيات المادّيّة والتاريخيّة ببركة مضامين النصّ القرآنيّ والروائيّ وعطاءاتها التي لا تنفذ: ﴿**قل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا**﴾ (الكهف: ١٩٠).

رابعًا: تحدّيات البحث في العلوم الإسلاميّة وآفاقه:

١- تحدّيات البحث في العلوم الإسلاميّة

تعيش الأمّة الإسلاميّة أزمةً حضاريّة مستحكمةً منذ قرون عدّة، وما زاد من استحكامها التقدّم العلميّ والتطوّر التكنولوجيّ الذي شهده الغرب، فأصبح البحث العلميّ في الغرب هو المسيطر والرامي بظلاله على العمليّة البحثيّة في الدّراسات الإسلاميّة. وإزاء هذا الوضع الذي تسعى فيه الأمّة إلى التخلّص من التبعيّة للغرب وافتكاك موقعها الرياديّ الذي يفرضه منطق القرآن -قال تعالى: ﴿**كَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا**﴾ (البقرة: ١٤٣)- ومنطق التاريخ، يتحمّل العلماء الأجلّاء والمتخصّصون في

[١] انظر: البعداني، بكر: التأصيل العلميّ وأهمّيّته، شبكة الألوكة، تاريخ النشر: ٢٥/ ٠٢/ ٢٠١٣، تاريخ الزيارة: نوفمبر ٢٠٢٢، الرابط:
https://www.alukah.net/social/051022///

العلوم الإسلاميّة مسؤوليّة رياديّة على هذا الصعيد، فهم المعبّرون عن هويّة الأمّة وعن تطلّعاتها، ومن هنا يواجه هؤلاء ويواجه البحث في العلوم الإسلاميّة جملة من التحدّيات، وأهمّها:

أ- تحدّيات على المستوى التعليميّ

❖ تحدّيات بيداغوجيّة

ذكرنا في المبحث السابق جملة من العوائق التي تواجه البحث في العلوم الإسلاميّة، ومن ضمنها وأهمّها صعوبة امتلاك الأهليّة العلميّة للباحث، والتي ترتبط بشكل مباشر وقبليّ بالعمليّة التعليميّة التي تؤسّس للأهليّة العلميّة.

إنّ التطوّر الذي شهده الغرب في كلّ المجالات التعليميّة، والتقنيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، وتأخّر العالم الإسلاميّ عن مواكبة هذا التطوّر، وبالأخصّ في المجال التعليميّ، جعله أمام تحدّ كبير للتقليل من هذه الهوّة ما بين العالمين؛ إذ يقدّم الغرب نفسه برؤيته، وأفكاره، ومعتقداته، المخلّص للبشريّة من الجهل الذي ترزح تحت نيره الشّعوب. بينما يلحظ المتتبّع للمؤسّسات التعليميّة في الدّراسات الإسلاميّة غلبة الأسلوب التقليدي فيها تدريسًا وبحثًا بشكل واضح، مضافًا إلى عجز القيّمين عليها غالبًا عن تطويرها وتجديدها، سواء أكان في المضمون الدراسيّ أو المنهجيّ أو البحثيّ، ولا ننسى غياب الاهتمام البحثيّ في المنظومة التعليميّة إلّا ما ندر، وإن وُجد فيُقتصر فيه على بعض الأبحاث التي لا تغني ولا تسمن من جوع. وبعبارة أخرى، إنّ أساليب التدريس في العلوم الإسلاميّة هي نفسها منذ سنوات وإن اختلفت قليلًا، وما زالت المواضيع هي نفسها تدريسًا وبحثًا وتأليفًا، بالإضافة إلى اصطباغ الدّراسات الدينيّة في الجامعات العربيّة بصبغةٍ دفاعيّةٍ ونزعةٍ خطابيّةٍ

صرفةٍ، باستثناء بعض الأطروحات التي نشدت التطوّر العلميّ الحاصل في الدّراسات الدينيّة[١].

أمام هذه التحدّيات نؤكّد على وجوب العمل على تطوير الأساليب التعليميّة والبحثيّة[٢]، مع التّنبيه إلى أنّ التطوير والتجديد لا يعني رفض كلّ ما هو قديم، بل على الباحثين والدّارسين تطوير العمليّة التعليميّة والبحثيّة ومواكبة التطوّر التكنولوجيّ والاستفادة منه لتعزيز هذه العلوم مع الحفاظ على الأصالة[٣].

❖ تحديات تقنيّة لوجستيّة

يشهد العالم من أدناه إلى أقصاه تطوّرًا وتقدّمًا تكنولوجيًا كبيرًا، كان السّبب في جعل العالم الغربي له الدور الريادي على الصُّعد كافّة، ولذلك على العلماء والباحثين في العلوم الإسلاميّة الاستفادة من هذه التقنيات والوسائل الحديثة إلى أقصى الدرجات في إعادة تشكيل العلوم الإسلاميّة وتطويرها، وبالأخص الجانب البحثي فيها، لَمَا له من أهميّة في تطوير هذه العلوم وتقدّمها، فعلى الباحثين والدّارسين للعلوم الإسلاميّة العمل على إدخال الوسائل الحديثة في تدريسهم لهذه العلوم وفي عمليّاتهم البحثيّة لمواكبة التطوّر الذي فرض نفسه على كلّ الساحات، فكيف بالعلوم الإسلاميّة التي من أهدافها تصحيح ما هو خاطىء في كلّ مَا هُوَ سَائِدٌ وتقويم ما هو معوجّ منه.

---

[١] انظر: بخوش، عبد القادر، أولويّات البحث في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والشرعيّة في العالم العربيّ، ص٢٨٢.

[٢] انظر: م.ن، ص٢٨٣.

[٣] انظر: فلوسي، مسعود، م.س، ص ٢٠٤.

ب- تحدّيات على المستوى المعرفيّ والثقافيّ

❖تحدّيات معرفيّة

عادة ما تستغرق البحوث العلميّة في العلوم التجريبيّة والعلوم الإنسانيّة، في القضايا الزمنيّة والموضعيّة، غافلة عن الأبعاد الغيبيّة والمعنويّة، أمّا العلوم الإسلاميّة، فتركّز على كلا الجانبين: الجانب المادّيّ المرتبط بعالم المادّة والمعطيات الحسيّة، والجانب المعنويّ المرتبط بعالم الغيب؛ ولذلك تختلف دراسة العلوم الإسلاميّة عن غيرها من ناحية البُعد المقصديّ، فلا تخلو أهدافها من تحصيل مرضاة الله، فالهدف منها فهم هذه العلوم وتأصيل البُعد المعرفيّ فيها، بالإضافة إلى التقرّب بها إلى الله سبحانه وتعالى، وبالتالي على الدارسين والباحثين في العلوم الإسلاميّة الاهتمام بهذا الهدف وتحقيقه، وأن لا تتحوّل هذه البحوث لتحصيل الشهادات والألقاب العلميّة من أجل الترقّي في المراتب الوظيفيّة[١].

وأمام التطوّرات المعرفيّة التي تشهدها البشريّة في شتّى العلوم، استوجب مواكبة هذه التطوّرات، بحيث يُستفاد من الإضافات المعرفيّة المنسجمة مع طبيعة العلوم الإسلاميّة وأهدافها، بحيث لا تقع في شباك بعض التحوّلات المعرفيّة الشاذّة أو المتطرّفة. وأمام هذا التحدّي، يجب على العلوم الإسلاميّة تقديم الأجوبة المعرفيّة الشافية للكثير من الإشكالات التي تقف أمامها العلوم التجريبيّة بكلّ ما بَلَغَتْه مُن تطوّر تقنيّ وتكنولوجيّ، وكذلك العلوم الإنسانيّة، حائرة وعاجزة؛ لأنّ الإسلام يقدّم نفسه مشروعًا إلهيًّا للبشريّة جمعاء، فعلى العلوم الإسلاميّة أن ترتقي لتبلغ هذا الأفق، وإلّا فهي لم تؤدّ دورها على الوجه الأكمل.

❖هيمنة ثقافة العلوم التطبيقيّة وتهميش العلوم الإسلاميّة

إنّ هيمنة ثقافة العلوم التطبيقيّة وتهميش العلوم الإسلاميّة تعدّ من التحدّيات

---

[١] انظر: فلوسي، مسعود، أزمة العلوم الإسلاميّة في واقع الأمّة، م.س، ص ٢٠٢.

التي نُوَاجهها، إذ تتعمّق هذه الثقافة يومًا بعد يوم. أمّا أصحاب الرؤى الماديّة والعلمويّة المتطرّفة الذين يعتبرون الدين سببًا لتأخرّ الشعوب وتخلّفها، فقد عملوا على تعزيز هذه الفكرة ليحلّ التطوّر العلميّ والتقنيّ من جهة والتطوّر القانونيّ والتشريعيّ من جهة أخرى محلّ الدين. وقد أخذت هذه الثقافة بالتعمّق والاتّساع نتيجة انكفاء العلوم الإسلاميّة وأبحاثها عن الساحة، وعدم تلبيتها لحاجات الناس وإشكالاتهم في الحياة العمليّة، بخلاف العلوم الأخرى التي فرضت نفسها على الساحة البشريّة ملبّيةً حاجاتهم الماديّة والفكريّة. مضافًا إلى انقطاع بعض علماء ومفكّري ومثقّفي العلوم الإسلاميّة عن العلوم الأخرى وعن حاجات المجتمع ومشكلاته، في الوقت الذي يجب عليهم الاهتمام بمختلف العلوم لسدّ حاجيّات الناس في مختلف المجالات الفكريّة والعقديّة وغيرها...

ت- تحدّيات على المستوى المنهجيّ

❖ تحدّيات منهجيّة

إنّ غياب الاهتمام بالجانب البحثيّ في الدّراسات الإسلاميّة، وعدم تعزيزه لدى طلّابها، أدّى إلى تخريج مجموعة من الطلاب لا طاقة لهم ولا قدرة على خوض غمار البحث لإنتاج معرفي ذي قيمة علميّة وازنة، وبالتالي غُيّبت الدّراسات والأبحاث عن التطوّرات التي تعصف بالساحات العلميّة[١]. هذا الغياب عن الساحة العلميّة أدّى إلى انقطاع العلوم والدّراسات الإسلاميّة عن التطوّرات المنهجيّة التي تعصف بالساحات العلميّة، في الوقت الذي شهدت العلوم التجريبيّة والإنسانيّة قفزات منهجيّة. فإذا كان الهدف من العلوم الإسلاميّة والبحث فيها تقديم الإجابات الشافية عن الشبهات والإشكالات التي تطرح، فلا بدّ من الاستفادة من هذه القفزات المنهجيّة لمواكبة التطوّر، ولكن دون أن تفقد أصالتها وخصوصيّاتها وطبيعة موضوعاتِها.

---

[١] انظر: فلوسي، مسعود، أزمة العلوم الإسلاميّة في واقع الأمّة، م.س، ص ٢٠٤.

❖ تحدّيات استشراقيّة

إنّ التطوّر العلميّ الذي حقّقه الغرب في شتّى المجالات، وخاصّة المجال البحثيّ، ساعد في اتّساع الهوّة بين العلوم الإسلاميّة وغيرها من العلوم، فسَهُل انتشار الرؤى الفكريّة الغربيّة باعتبارها الحلّ الوحيد لانتشال الناس من الجهل والحاجة. فقد عمد المستشرقون على دراسة العلوم الإسلاميّة والبحث فيها، وتوجّهوا بالخصوص مؤخّرًا لدراسة القرآن الكريم نصًّا وتاريخًا ومفاهيم، وتشكّلا....، فأضحى الدين في الدّراسات الأجنبيّة المعاصرة الرافد الأهمّ لمختلف العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة[١]؛ لذلك يقف الباحثون في العلوم الإسلاميّة أمام تحدٍّ يرتبط بما يُنتجه المستشرقون من نصوص ومفاهيم ونظريّات ومناهج في دراسة القرآن والعقيدة والحديث وسائر العلوم الإسلاميّة، وتقديم البديل الأصيل[٢]. كما على العلماء والباحثين في العلوم الإسلاميّة تأهيل كوادر لمواجهة كلّ هذا الإنتاج الاستشراقيّ، بل إعداد الكوادر للمبادرة بنقد الغرب وبيان إسفافه وهزالة أفكاره ومنظومته الحضاريّة.

٢- آفاق البحث في العلوم الإسلاميّة

كان من الطبيعيّ أن ترسو دراستنا إلى مرفأ الآفاق والاستشراف، وماذا يمكن أن تنجزه العلوم الإسلاميّة في الآماد المنظورة والبعيدة:

أ- التجديد الفكريّ

والمقصود من التجديد إعادة الشيء وترميمه، وليس إيجاد شيء آخر جديد لم يكن موجودًا، أمّا التجديد الفكريّ في الإسلام، فهو «عمليّة تفاعل حيويّ داخل

[١] انظر: بخوش، عبدالقادر، أولويّات البحث في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والشرعيّة في العالم العربيّ، م.س، ص٢٨٥.

[٢] انظر: فلوسي، مسعود: أزمة العلوم الإسلاميّة في واقع الأمّة، م.س، ص ٢٠١.

فكر قائم لإعادة اكتشافه وتطويره وفقًا للفهم الزمنيّ الذي يعي حاجات العصر، أي أنّه لا ينطلق من فراغ، بل له قواعده ومنهجيّته ومرجعيّته وثوابته»[١]. وبالتالي التجديد الفكريّ ليس نسخًا أو تأسيسًا لفكر جديد أو مجرّد إحياء لفكر قديم[٢].

والدّعوى إلى التجديد لا تخلو من ضوابط يجب الالتزام بها كي لا يخرج عن مساره الصحيح، منها:

❖التقعيد والتأصيل

بما أنّ التجديد خطابٌ نهضويٌّ يعمد إلى استهداف البنية الفكريّة تلبيةً لحاجات الإنسان المعاصر على مختلف الصّعد[٣]، فلا يخلو من ضوابط، أحدها التقعيد والتأصيل بمعنى الالتزام بمصادر الفكر الإسلاميّ ومنهجه، أي الرجوع إلى القرآن والسنّة والاعتماد على أدوات فهم الأصول وآليّاته، كالعقل والإجماع وغيرها.. والتراث الفكريّ والفقهيّ[٤].

وبعبارة أخرى، التجديد لا يعني ضربًا وإخلالًا للثوابت الموجودة في الدين الإسلاميّ، بل هو الاستفادة من النّصوص الدينيّة المقدّسة اعتمادًا على القواعد والأصول في أصول الفقه، والالتزام بالقواعد الفقهيّة الاجتهاديّة، بحيث يتحقّق التجديد ويكون أصيلًا في منطلقاته دون الانحراف عن الهدف والغاية.

❖الجمع بين الأصالة والمعاصرة

على الباحثين في العلوم الإسلاميّة بالإضافة إلى تمسّكهم بالأصالة الفكريّة، عدم إغفال التطوّرات على الساحة العلميّة، فهم مطالبون بمواكبة التقدّم والتطوّر

---

[١] شبّار، سعيد، مختصر كتاب التجديد في الفكر الإسلاميّ المعاصر، ص ٥٥.

[٢] م.ن.

[٣] انظر: م.ن، ص ٥٦.

[٤] انظر: م.ن، ص ٥٦.

على مختلف الصّعد التي تهمّ المسلمين، كما أنّ على الباحثين الإسلاميّين العمل على تلبية حاجات الناس وبخاصّة الفكريّة منها، من خلال الإجابة عن التساؤلات والشبهات التي تزخر بها الساحات في كلّ أقطار العالم، وسهولة وصولها للناس عبر الإعلام وَوسائل التواصل الاجتماعيّة، بحيث أصبح العالم كقريةٍ صغيرةٍ تصل من خلاله الشبهات إلى كلّ مكان دون الحاجة للتفتيش عليها.

وبناء عليه، الباحثون في العلوم الإسلامية مطالبون بالجمع بين الأصالة والمعاصرة، وفق معايير وأصول تضبط حركة التجديد بحيث لا تفقد العلوم أصالتها.

❖الواقعيّة

يجب أن يتّصف الباحثون في العلوم الإسلاميّة بسعة الأفق، فالأمّة الإسلاميّة بما لديها من هموم ومشاكل يجب أن تكون موضع اهتمام الباحثين. وبعبارة أخرى، يجب على الباحثين التماس حاجات المجتمع ومشاكله، لا أن يكون الباحثون في العلوم الإسلاميّة وما يتناولونه من مواضيع في مكان، والأمّة الإسلاميّة في مكان آخر، ينشدون الحلول من الرؤى التي لا تمتّ للإسلام بصلة. وإذا ما اتّصف الباحثون في العلوم الإسلاميّة بالواقعيّة، وقدّموا الحلول الموضوعيّة في أبحاثهم للمشاكل التي يواجهها الناس؛ فإنّهم يغدون موضع احترام وتقدير من المسلمين وغيرهم، ولوفدوا إليهم لحلّ مشاكلهم وفق الرؤى الإسلاميّة، ولترسّخ في وجدان المسلمين وغيرهم أصلحيّة وأقوميّة الدين الإسلاميّ وفقًا للمنظومة الفكريّة التي يدعو إليها.

❖الالتزام بالروحيّة الإسلاميّة

مرّ بنا أنّ العلوم الإسلاميّة تتميّز بضوابط عديدة في البحث والتفكير: معرفيّة، وأخلاقيّة، وتعبديّة....؛ لذلك على الباحثين في العلوم الإسلاميّة الالتزام بالمنهج الإسلاميّ الذي يتلاءم مع طبيعة هذه العلوم. والدعوة إلى التجديد لا يعني

التأثّر بالمناهج الأخرى وتطبيقها دون الالتفات إلى آثارها السلبيّة على العلوم الإسلاميّة، بل المطلوب الاستفادة من التنوع في المناهج الحديثة والمعاصرة بما ينسجم مع فلسفة هذه العلوم ومنهجيّتها العامّة، والتنبّه من العناصر الدخيلة التي تتنافى مع الروح الكلّيّة لهذه العلوم ومقاصدها السامية وجوهرها العميق.

ب- تأهيل باحثين ونقّاد علميّين

تفتقر الساحة الإسلاميّة إلى باحثين ونقّاد علميّين أصحاب مؤهّلات وقدرات علميّة خاصّة، وهذا ما يجب أن تسعى إليه المؤسّسات الإسلاميّة التعليميّة، فنجاح الباحثين في العلوم الإسلاميّة في امتلاك ملكة النقد العلميّ، إنّما تتحصّل إذا ما تمّ تأهيل الطلاب بحثيًّا من بداية تحصيلهم العلميّ، وعدم الاكتفاء بالتعليم التلقينيّ. وهذه الملكة إذا ما تمّ تحصيلها من قبل الباحثين وبالأخصّ في خضمّ التزاحم الفكريّ والمعرفيّ في الساحة العلميّة، فإنّ ذلك سيُساهم في تقويم هذه المعارف والإضاءة على نقاط القوّة والضّعف فيها، ورفض بعضها الآخر. ويُعتبر الاجتهاد في الحوزات العلميّة -الذي يشكّل عنوانها الأبرز ورسالتها الأسمى- الطريق اللاحب لإعداد هذه الجحافل من العلماء القادرين على النقد والإبداع، وإنتاج معرفة أصيلة تتماهى مع الحقائق الدينيّة والنصوص الثابتة.

وبفضل جهود هؤلاء العلماء والمجتهدين الواعين من جهة، وَالكوادر الجامعيّة والأكاديميّة من جهة أخرى، يمكن أن نصدّ الغزو الفكريّ والثقافيّ وسائر أشكال التغريب والحروب الناعمة التي يمارسها الغرب ضدّنا صباح مساء.

كما نستطيع مقارعة كلّ المشاريع العلميّة الاستشراقيّة التي تسعى لتزييف حقائق الدين الإسلاميّ وتراثه الكبير، وتشويه نصوصه الأصيلة القرآن والحديث.

كلّ هذه الأعمال تتطلّب مستويات عالية من مهارات البحث العلميّ وملكات النقد والإبداع.

ت- الاهتمام بالتحقيق والتكشيف الموضوعيّ والدراسات المعجميّة وتطويرها

❖ التحقيق

التحقيقُ علمٌ وفنٌّ يقتضي ضبط النصوص التي اشتمل عليها المخطوط، وإحكامها، وتخريجها بأمانة، وفق الأسس العلميّة التي تطوّرت على أيدي العلماء الحريصين على إحياء التراث الفكريّ، بدءًا بالتحرّي عن المخطوط ونُسَخه، والتثبّت من عنوانه، واسم مؤلّفه، وصحّة نسبته إلى صاحبه، وترتيب نُسَخه من حيث الوثاقة، ومرورًا باستخلاص الصورة الدقيقة لنصّه الأصليّ، مجرّدة من الشوائب التي تعرض عليها عادةً، كالتصحيف والتحريف والزيادة والنقيصة والخطأ، ووصولًا إلى إخراجه معبّرًا عن طموح صاحبه، وطرحه في مجال التداول، مشتملًا على ضوابط خدمة النصوص في عصر الطباعة.

ويعتبر التحقيق من الأولويّات العلميّة للباحثين في التراث بشكل عام والعلوم الشرعيّة بشكل خاصّ. فالتحقيق يتضمّن بذل الجهد لإخراج النصّ التراثيّ مطابقًا لأصله نسبة ومتنًا مع حلٍّ لمشكلاته وغوامضه.

إنّ تحقيق كتب التّراث الإسلاميّة من أبرز آفاق العلوم الإسلاميّة، إذ بها تُعرف أصالة العلوم الإسلاميّة وتُحلّ الكثير من المشاكل المعرفيّة التي لا تزال قائمة إلى يومنا هذا؛ فَعَلى المؤسّسات العلميّة والحوزات والجامعات الإسلاميّة الدور الأساس في توجيه الطلّاب في أبحاثهم إلى تحقيق الكتب والمخطوطات العلميّة لإخراج الكنوز الدفينة من أمهات ومصادر الكتب. وكما أنّ تحقيق التراث من استحقاقات البحوث في العلوم الإسلاميّة، كذلك التجديد في أساليب التحقيق (وقد تطوّرت هذه الأساليب وغدت تستخدم تقنيات وأجهزة حديثة ومتطوّرة) يجب أن أن يكون حاضرًا في اهتمامات الباحثين، فالتجديد في أساليب تحقيق التراث يساعد على عرض تراثنا في مختلف العلوم الإسلامية عرضًا معاصرًا يساعد أبناء الأجيال الجديدة على الاطلاع على كنوز التراث.

❖التكشيف الموضوعيّ:

من الأعمال العلميّة التي تحتاجها جميع فروع العلوم الإسلاميّة المصنفات الببليوغرافيّة التي تعرّف الدّارسين بالمؤلَّفات في فرع علميّ معيّن، سواء المخطوط منها أو المطبوع، ولهذه المصنّفات الببليوغرافيّة أهمّيّة خاصّة، فهي تكشف عن الموروث العلميّ الكبير الذي تعجّ به مكتباتنا في سائر العلوم الإسلاميّة، كما تسلّط الضوء بطريقةٍ غير مباشرة على السرقات التي مارسها الغرب «المتمدّن» واستيلائه على أعداد مهولة من المخطوطات المحجوزة في مكتباته الكبرى!

كما تسهم المصنفات الببليوغرافيّة بالجديد من المؤلَّفات والدّراسات الحديثة في سائر العلوم، وهي حاجة ماسّة لكلّ باحث متابع[١].

❖في الدّراسات المصطلحيّة

إنّ التأصيل المصطلحيّ لا يقلّ أهميّة عن التحقيق والتكشيف، فعلى الباحثين في العلوم الإسلاميّة العمل على التأصيل المصطلحيّ لأهمّيّته وخطورته في الصراع الحضاريّ. إنّ فهم مصطلحات العلوم القديمة في غير سياقها الذي أُنتجت فيه، أضف إلى فهم التراث بعقليّة العصر، سيؤدّي إلى سوء فهم، ونتائج مغلوطة، وبالتالي وجب العمل على:

– ابتداء مؤصّل فيما جدّ من العلم والمعرفة، بناء على قوانين الاشتقاق ومقاصد الاستعمال للكلام عرفًا وشرعًا.

---

[١] ١) ولإنجاز الكشّاف الموضوعيّ للعلوم الإسلاميّة، والذي يمكن تصنيفه بحسب أنواع العلوم، وفيما يلي الخطوات المتّبعة:

أ– تتبّع المادة في كتب التّراث، واستقراء مواضعها في المخطوط والمطبوع.

ب–عرض الكشّاف مصنفًا حسب العلوم، فتُعرض من خلاله مادّته مرتّبة ترتيبًا معجميًّا لتيسير الوصول إلى المقصود في زمن قصير.

ت– الشروع في إعداد كشافاتٍ جزئيّة في مختلف المجالات لتكشيف المؤلَّفات.

ث– إنّ احتمال بقاء مخطوطات مجهولة المكان يعني أنّ إخراج الكشّاف الموضوعيّ ليس نهائيًّا، بل يمكن أن يضاف عليه مع الوقت بازدياد التحقيقات.

- دراسة مُحكَمَة لمصطلحات التراث الإسلاميّ، بُغية امتلاك مفاهيمها والإحاطة بمقاصدها لفهم التراث فهمًا صحيحًا.

ث- الردّ على الدّراسات الاستشراقيّة وتفنيد الغرب

يُقصد بالدّراسات الاستشراقيّة الدّراسات التي تمّت من قبل الباحثين الغربيّين، ولا سيّما الدّراسات الدينيّة. حيث اهتمّ المستشرقون بالدين الإسلاميّ اهتمامًا بالغًا، فعمدوا إلى تأليف الكثير من الكتب في مختلف المعارف الإسلاميّة، فتنوّعت كتاباتهم، وشملت كلّ المواضيع التي تهمّ المسلمين. ويجب الإشارة إلى أنّ الكتب التي أُلّفت من قبل المستشرقين، لم تكن موضع اهتمام الأوروبيّين فحسب، بل حتّى الباحثين العرب والمسلمين تأثّروا تأثّرًا بالغًا بدراساتهم وآرائهم، ممّا شكّل خطرًا يعتدّ به على المعارف الإسلاميّة.

وأمام هذا الواقع الخطير، لا بدّ للباحثين في العلوم الإسلاميّة من التصدّي لنقد الدّراسات الاستشراقيّة والأعمال الموسوعيّة الصادرة عن هذه المؤسّسات والجامعات، وخاصّة الأعمال الاستشراقيّة التي تركّز على دراسة القرآن والحديث، وبيان نقاط ضعف هذه الدّراسات والخلل البنيويّ فيها، بحيث تتّضح الرؤية للباحثين المتأثرين بالمستشرقين وكتاباتهم[1]. بل وكما أشرنا سابقا يجب أن ننتقل من نقد الاستشراق إلى نقد الغرب نفسه أي يجب استبدال مناهج الدفاع التي نعتمدها في الردّ على المستشرقين باستراتيجيّة أخرى ألا وهي نقد الغرب، بل تفنيد الغرب كلّه: دينًا وفلسفةً وتاريخًا وقيمًا، هذا الغرب المتهالك الذي لم يَبْقَ يشدّه إلى الاستمرار سوى خوفنا وتردّدنا وانكفائنا على أنفسنا، فلو بادرنا بالهجوم بجرأة وقوّة، فإنّه سوف ينهار: ﴿**وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا**﴾ (الإسراء: ٨١).

---

[١] انظر: بو زيد، خضر: «الدراسات الإستشراقية وخطرها على العقيدة والفكر الإسلامي، مجلة دراسات استشراقية»، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد ١٥، السنة الخامسة صيف ٢٠١٨م/ ١٤٣٩هـ، صص١٣-٣٧.

ج- تقديم حلول واقعيّة للمشاكل التي تواجه المجتمعات الإسلاميّة

إنّ الهدف والغاية؛ من التأكيد على الواقعيّة والجمع بين التأصيل والمعاصرة وغيرها من الأمور التي ذُكرت ضمن آفاق البحث في العلوم الإسلاميّة، أن يقدّم الباحثون في العلوم الإسلاميّة حلولًا واقعيّة للمشاكل التي تواجه مجتمعاتنا المسلمة والتصدّي للتحديات المعاصرة التي تواجهنا. ومن هذه التحدّيات، قضايا التطرّف الدينيّ التي جلبت الويلات على الأمّة الإسلاميّة والأمم الأخرى التي أصبحت ترى الإسلام دينًا إرهابيًّا قائمًا على القمع والقتل والتشريد والسبي وغيرها من الأمور التي يَندى لها الجبين. وقضايا الإصلاح العقديّ والتي نحن بأمسّ الحاجة إليها لمواجهة الانحرافات العقائديّة، التي يتعرّض لها الشباب المسلم في الجامعات والمنتديات والمؤسّسات... وقضايا التجديد الفقهيّ لتقديم الحلول الفقهيّة للكثير من القضايا الابتلائيّة المستجدّة، والتي نحتاج فيها إلى رأي الدين وموقفه منها، وكذلك التغلّب على الغزو الثقافيّ الذي عمد إلى تثبيت جذوره في أفكار ومعتقدات شبابنا، ونجح إلى حدٍّ ما في تنميط الجيل المسلم الشاب بأنماط لا تمتّ للإسلام الحنيف بصلة، والحملة الشيطانيّة العالمية لنشر الشذوذ الجنسي وتدمير نظام الأسرة الذي قام عليه المجتمع الإنساني.

ح- بناء المذهبيّة الإسلاميّة وصياغة المشروع الحضاريّ الإسلاميّ

من أهمّ آفاق البحث في العلوم الإسلاميّة العمل على بناء المذهبيّة الإسلاميّة بشكلٍ علميٍّ رصينٍ، وصياغة المشروع الحضاريّ الإسلاميّ وتقديمه للبشريّة كحلٍّ في شتى المجالات الفكريّة والسياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة وغيرها من التحدّيات المعاصرة التي تواجه الأمّة الإسلاميّة على مختلف الصّعد.

فهذه في الواقع هي الثمرة المشتركة لجميع انشغالاتنا في فروع العلوم الإسلامية كافّة. ولقد تعرّض المشروع الإسلاميّ سابقًا وما زال إلى هجمة عنيفة من قبل المشاريع الحضاريّة الأخرى، وخاصّة الغربيّة منها، وحُكم عليه بعدم مواكبته

للتطوّرات الاجتماعيّة الجديدة، وانطلاقًا من هذه المعطيات، يمكن أن نحدّد آفاق البحث في المسارات الآتية:

❖العرض العلميّ للمشروع الحضاريّ الإسلاميّ في جميع أبعاده:

– العقيدة الفكريّة (الرؤية الكونيّة، العقيدة والحياة، رسالة الإسلام في العالم المعاصر، الإسلام ومستقبل العالم...

– القيميّة الأخلاقيّة والمذهب الأخلاقيّ في الإسلام، منظومة القيم في الفكر الإسلاميّ، المنهج الإسلاميّ في بناء الذات، المنهج الإسلاميّ في تخلّق المرأة والأسرة، المنهج الإسلاميّ في تخلّق المجتمع...

– التشريعيّة التنظيميّة (المذهب الاجتماعيّ في الإسلام، المذهب الاقتصاديّ المذهب السياسيّ...).

❖الدعوة لهذا المشروع والتأسيس لمنابر إعلاميّة متخصّصة في الدعاية والتبشير بهذا المشروع العالميّ.

❖التصدّي للشبهات التي يثيرها الخصوم والأعداء ضدّ المشروع الإسلاميّ ـ وإبطال المشاريع الحضارية المضادّة وإثبات تهافتها، خاصّة المشروع الحضاريّ الغربيّ.

الخاتمة

ساهم البحث العلميّ عند المسلمين في تقدّم الحضارة الإنسانيّة ورقيّها، ولا سيّما الحضارة الغربيّة التي جعلت العالم الإسلاميّ قبلة باحثيها في فترة ما؛ إذ نهلوا من معارفه وعلومه، وترجموا كتب علمائه، كابن سينا، والخوارزمي، والرازي، وابن الهيثم، وابن رشد، وابن النفيس، وغيرهم الكثير، واستفادوا منها وقاموا بتطويرها، فكانت من أهمّ أسباب نهضتهم.

فالبحث العلميّ هو أساس التقدّم والرقيّ الحضاريّ، ولمّا كان الإسلام مشروعًا حضاريًّا عالميًّا، فإنّ البحث العلميّ في علومه يحقّق غاية الله في خلق الكون، من تحقّق عمارة الأرض والاستخلاف فيها، فهو عبادة يتقرّب بها الإنسان إلى الله تعالى، ووسيلة لتحقيق الخير والسعادة للبشريّة جمعاء؛ لذلك كان على الباحث أن يتوخّى شروط وضوابط المنهجيّة الإسلاميّة.

وهذا البحث هو محاولة لعرض المبادئ الأساسيّة للبحث في العلوم الإسلاميّة، وهو مجال للأسف الشديد تندر فيه نسبيًّا الكتب والدّراسات، وهذا يؤشّر لموقعيّة البحث العلميّ في أوساط المنشغلين بالعلوم الإسلاميّة.

لقد أسّسنا هذه المحاولة في التنظير لمبادئ البحث في العلوم الإسلاميّة وآفاقه على مقدّمات عامّة: حول البحث العلميّ، معناه، وغاياته، وأركانه..... وهي مقدّمات مركوزة في أذهان الباحثين عمومًا، ولكن الضرورات المنهجيّة تستدعي التّذكير بها.

أمّا تفاصيل الرؤية في مبادئ البحث في العلوم الإسلاميّة وآفاقه، فقد شيّدت على سبعة أضلاع (وزّعت منهجيًّا على ثلاثة مباحث):

أوّلًا: تعريف العلوم الإسلاميّة وخصائصها.

ثانيًا: ضرورات البحث في العلوم الإسلاميّة، والحاجة إليه.

ثالثًا: مجالات البحث في العلوم الإسلاميّة.

رابعًا: ضوابط البحث في العلوم الإسلاميّة.

خامسًا: معوّقات البحث في العلوم الإسلاميّة.

سادسًا: تحدّيات البحث في العلوم الإسلاميّة.

سابعًا: آفاق البحث في العلوم الإسلاميّة واستشراف الاتّجهات المستقبليّة لهذه البحوث.

ونحن لا ندّعي اكتمال الرؤية وسلامتها من جميع الأبعاد، إلّا أنّها محاولةٌ أوّليّةٌ على هذا الصّعيد عساها تحثّ العاملين والمهتمّين بهذه العلوم على المساهمة بالكتابة في هذا الموضوع.

لقد كشفت هذه التجربة عن عدّة قضايا يجدر التنبيه إليها، كتوصيات نختم بها البحث:

أوّلًا: لا تزال الأضلاع المعرفيّة الأساسيّة للعلوم الإسلاميّة تحتاج إلى مزيد من البحوث والدّراسات لتنقيح التعريف بدقّة، وتحديد الموضوع والغايات التي يجب تجديد النّظر فيها دائمًا حتّى تواكب هذه العلوم تطوّرات الزمن ومتطلّبات كلّ عصر.

ثانيًا: تتعمّق الضرورات والمتطلّبات للعلوم الإسلاميّة كلّما زاد وعي الأمة بمركزيّة دينها في النهوض والمواجهة الحضاريّة للغرب.

ثالثًا: ما جاء في هذه الدّراسة من تحديدٍ لمجالات البحث في العلوم الإسلاميّة، مبنيٌّ على رؤيةٍ أوّليّةٍ في تقسيم هذه العلوم، ويمكن إعادة النّظر في ذلك أو اقتراح بدائل أخرى لهذا التقسيم، وبالتالي طرح مجالات أخرى.

رابعًا: يتقاسم البحث في دائرة العلوم الإسلاميّة مع سائر المجالات الأخرى، الضوابط العامّة للبحث العلميّ، ولكن ما يميّز الباحث في العلوم الإسلاميّة الانتماء والالتزام الأخلاقيّ الشديد، ممّا يصعّد من الانضباط الأخلاقيّ في جميع مراحل البحث.

خامسًا: تُواجه الباحث في العلوم الإسلاميّة الكثير من الصّعاب والعوائق، من ذلك صعوبة تحصيل التأهيل العلميّ للتعاطي مع النّصوص الدينيّة: فهمًا، واستنباطًا، واستدلالًا، وينتج عن ذلك صعوبة التأصيل العلميّ، كما يواجه الباحث خطر الانجرار إلى المناهج الغربيّة والاستشراقيّة التي تسلّلت إلى المعاهد والجامعات واستقطبت العديد من الباحثين، وهناك معوّقات أخرى ذكرت في الدّراسة.

سادسًا: من الأركان المهمّة لنظريّة البحث في منظومة العلوم الإسلاميّة تشخيص التحدّيات التي تُواجه البحث في هذا المجال، وقد ذكرت الدّراسة العديد من التحدّيات على المستوى التعليميّ، وأساليب تدريس هذه العلوم، مما ينعكس سلبًا أو إيجابًا على التوجّهات البحثيّة وجودتها وجدواها. وذكرت الدراسة أيضًا التحدّيات الثقافيّة وشيوع ثقافة تهميش العلوم الدينيّة وكونها ثانويّة إزاء حاجة الناس إلى العلوم التقنيّة والتجريبيّة، بل وحتى إلى العلوم الإنسانيّة. وهناك أيضًا تحدّيات منهجيّة في سياق المواجهة مع المنهجيّات الوافدة الدّخيلة وضرورة تنقيح منهجيّات أصيلة.

سابعًا: في موضوع استشراف آفاق البحث في العلوم الإسلاميّة، تتوقّع الدّراسة مزيد اهتمام الباحثين بالتحقيق، والتكشيف، والفهرسة، والأعمال المعجميّة في مختلف فروع العلوم الإسلاميّة، كما تتوقّع مزيد العناية بنقد المناهج الدخيلة، سواء المستندة للفلسفات الغربيّة الهجينة، أو الجهود الاستشراقيّة المستترابة. كما دعت الدّراسة ضمنيًّا في إطار القراءة الاستشرافيّة للآفاق إلى مزيد الاهتمام بالمشاكل الواقعيّة للأمّة والمجتمعات الإسلاميّة، وإيجاد حلول لهذه المشكلات، وشدّدت الدّراسة على بناء المنهجيّة الإسلاميّة الكلّيّة كأفقٍ استراتيجيٍّ للبحث في العلوم الإسلاميّة. ففي الواقع، إنّ ما تسعى إليه هذه العلوم في مجموعها هو بلورة المشروع الحضاريّ الإسلاميّ وتسهيل سبل تنفيذه لقيادة العالم إلى مرفأ الخلاص.

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم

٢. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، لاط، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٤٠٤هـ.

٣. ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، نسّق وعلّق عليه ووضع فهارسه: علي شيري، ط٢، بيروت، مؤسّسة التاريخ العربيّ، دار إحياء التراث العربيّ، ١٤١٢هـ.

٤. أبو زهرة، محمّد، أصول الفقه، لاط، دار الفكر العربيّ، ١٣٧٧هـ-١٩٥٨م.

٥. أبو سليمان، عبد الوهاب، كتابة البحث العلميّ صياغة جديدة، ط٣، جدّة، دار الشروق، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٧م.

٦. اقلاينه، المكّي، البحث العلميّ الإسلاميّ أهمّيّته في خدمة المجتمع وآليّات دمجه فيه، مجلّة امتياز (تصدر عن الجامعة الإسلاميّة الحكوميّة فاتماواتي سوكارنو بنجكولو، ماليزيا)، العدد ٢، رقم ١، ٢٠١٨.

٧. الإحسائيّ، ابن أبي الجمهور، عوالي اللئالي، تقديم: السيد شهاب الدين النجفي المرعشي، تحقيق: الحاج آقا مجتبى العراقيّ، ط١، قم، مطبعة سيّد الشهداء، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

٨. الأنصاري، فريد، أبجديات البحث في العلوم الشرعيّة، ط١، الدار البيضاء، منشورات الفرقان، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٩. الجرجاني، عليّ بن محمّد، كتاب التعريفات، طبعة جديدة، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٥م.

١٠ الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح-تاج اللغة وصحاح العربيّة، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

١١. الشيرازي، محمّد الحسيني، من التمدّن الإسلاميّ، لا.ط، لا.م، لا.د، لا.ت.

١٢. الصفّار، حسن، المثقف وإنتاج المعرفة الدينيّة، مجلّة الكلمة (مجلّة فصليّة تعنى بشؤون الفكر الإسلاميّ وقضايا العصر والتجدّد الحضاريّ تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث)، العدد ١٠٩، السنة ٢٧، خريف ٢٠٢٠/ ١٤٤٢هـ.

١٣. الضامن، منذر، أساسيّات البحث العلميّ، ط٢، عمان، دار المسيرة، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٩م.

١٤. الطريحيّ، فخر الدين، مجمع البحرين، أعاد بناءه على الحرف الأوّل من الكلمة محمود عادل، تحقيق أحمد الحسيني، ط٢، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، ط٢، لام، ١٤٠٨هـ.

١٥. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرّائيّ، ط٢، قم، مؤسّسة دار الهجرة، ١٤٠٩ه.

١٦.الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، ط١، بيروت، دار المؤرّخ العربيّ، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

١٧.المجذوب، طلال، منهج البحث وإعداده دراسة نظريّة وتطبيقيّة، تقديم محمد المجذوب، لاط، بيروت، مؤسّسة عزّ الدين، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

١٨.المفيد، محمّد بن محمّد، الإرشاد، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، ط٢، بيروت، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤ - ١٩٩٣ م.

١٩.بخوش، عبدالقادر، أولويات البحث في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والشرعيّة في العالم العربيّ، ط١، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، ٢٠٢٠م.

٢٠.بدر، أحمد، أصول البحث العلميّ ومناهجه، ط٦، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٨٢م.

٢١.زاده، محمّد حسين، مدخل في نظريّة المعرفة وأسس المعرفة الدينيّة، ترجمة سيّد حيدر الحسيني، ط١، القطيف، دار الهدى للدراسات الحوزويّة، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

٢٢.شلبي، أحمد، كيف تكتب بحثًا أو رسالة، ط٦، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٦٨م.

٢٣.صابر، حلمي، منهجيّة البحث العلميّ وضوابطه، لا.ط، لا.م، لا.د، لا.ت.

٢٤.عبدالله، مصطفى، كشف الظنون، لا.ط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، لا.ت.

٢٥.عبيدات محمد وآخرون، منهجيّة البحث العلميّ القواعد والمراحل والتطبيقات، ط٢، عمان، دار وائل للطباعة والنشر، ١٩٩٩م.

٢٦.فضل الله، حسين، مختصر قواعد كتابة البحث، ط١، بيروت، دار الهادي، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٢٧.فلوسي، مسعود، أزمة العلوم الإسلاميّة في واقع الأمّة، حصائل الأعمال العلميّة للملتقى الوطنيّ الأوّل دور العلوم الإسلاميّة في إرساء الهوية ومواجهة التحدّيات المعاصرة، ١٤٣١هـ.

٢٨.قراملكي، أحد، مناهج البحث في الدراسات الدينيّة، ط١، معهد المعارف الحكميّة، بيروت، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٢٩.قلعة جي، محمّد روّاس، طرق البحث في الدراسات الإسلاميّة، ط١، بيروت، دار النفائس، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٣٠.مجموعة مؤلّفين، ذوقان عبيدات، عبد الرحمن عدس، كايد عبد الحق: البحث العلمي مفهومه وأدواته وأساليبه، لاط، لا.م، دار الفكر، ١٩٨٤م.

٣١.مركز نون للتأليف والترجمة، البحث العلميّ قواعده ومناهجه، ط١، بيروت، جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، ١٤٣٧هـ- ٢٠١٦.

٣٢.ياسين، محمّد كاظم، منهجيّة البحث في تاريخ الإسلام، ط١، بيروت، جامعة المصطفى العالميّة، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣.

التكامل المعرفي في العلوم الإسلاميّة

الأستاذة مريم حجازي[1]

مقدّمة

شكّلت العلوم والمعارف العلميّة في كثيرٍ من الأحيان الأوتاد التي رفعت الحضارات البشريّة وأمّنت مستقبلًا أفضل لبني البشر، وكانت تلك العلوم إما تولد نتيجة حاجةٍ ما أو جرّاء اكتشاف أو ابتكار منتزع من بيئة اجتماعيّة ما، وإمّا معارف وحيانيّة، مستجيبةً لحاجات فطريّة لدى البشر.. وبعد أن كانت العلوم تنحدر عن الفلسفة عمومًا أمست فيما بعد مستقلّةً عنها إلى حدٍّ بعيد، ووصل حدود القطع معها، حتّى باتت العلوم متجزّئةً متقطّعةً يصعب إيجاد جامعٍ بينها على مستوى الموضوع أو الهدف أو المنهج أو المقاربة.. حتّى كأنّك بتّ تنتقل من جزيرة نحو أخرى فيما تنتقل بين العلوم دون روابط تمكّن الباحث من الجمع بينها. هذا وقد وصلت البشريّة إلى مكانٍ تشعّبت فيه احتياجاتها وقضاياها المعرفيّة وعلى إثرها التطبيقيّة، وظهر عجز المنحى التفكيكيّ بين العلوم على معالجة هذه المسائل، وعلى الرغم من أنّ الكلام صحيحٌ في حقّ العلوم كافةً، لكنّنا نركّز بشكل أخصّ على العلوم الإسلاميّة مورد البحث. وعليه، تواجه العلوم الإسلاميّة إشكاليّة

---

[1] باحثة وأستاذة بجامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالميّة - حوزة السيّدة الزهراء عليها السلام - بيروت.

التجزئة التي فُرضت عليها، مبديةً جمودها، معترفةً بعجزها في محطّات متعدّدة من تقديم الحلول والأطروحات المتكاملة القابلة للحياة في هذا العصر، بحيث أمست القضايا والمسائل من التداخل والتشابك الذي يستلزم تضافر جهود مختلف العلوم الإسلاميّة أو الإسلاميّة وغير الإسلاميّة لحلّها.. والذي يمكن أن يصطلح عليه حديثًا بالتكامل المعرفيّ.

من هنا تظهر إشكاليّة هذا البحث وأهمّيّته، فما هو التكامل المعرفيّ وما المقصود منه؟ وكيف يمكن أن يتجلّى في العلوم الإسلاميّة؟ ثمّ ما هو المسار الذي مرّ به هذا المنحى البحثيّ؟ وما المترقّب منه في المستقبل؟ هل سيحمل معه الحلّ للقطع الحاصل بين العلوم ويمسي المنقذ للمعرفة البشريّة؟ وكيف كانت التجارب عند العلماء الذين طبّقوا التكامل المعرفيّ؟ وكيف السبيل إليه؟ وهل تنحصر الحاجة إليه في الأبحاث النظريّة أم أنّ مديّاته التطبيقيّة أوسع من ذلك..؟ هذا ما سيحاول هذا البحث تقديم تصوّرٍ عنه.

أوّلًا: مقدّمة في التكامل المعرفيّ:

ظهر حديثًا في الأوساط العلميّة مصطلح التكامل المعرفيّ أو التكامل بين العلوم الإسلاميّة على وجه التحديد، فهل هو فرعٌ علميٌّ جديد أم توجهٌ يراد منه تحديد وجهة العلوم عمومًا؟ لمعرفة ذلك علينا بدايةً أن نتعرّف إلى المفهوم والمقصود منه، ونتعرّف إلى بداية نشأته في الوسط العلميّ وما هي الأمور المرجوّ تحقّقها معه، والمعوقات الموجودة في هذا المسار.. هذا ما سيتضمّنه هذا المبحث.

١- مفهوم التكامل المعرفيّ

أ. تمهيد:

تأخذ بعض المصطلحات موقعًا مؤثّرًا في الكتابات الفكريّة والثقافيّة، ويشيع

استعمالها دون أن يتمّ تحديد دلالاتها بصورة واضحة؛ ولذلك ليس من الغريب أن تجد المصطلح يُستخدم بدلالاتٍ مختلفة، وربّما متناقضة، ولعلّ هذا هو الحال مع مصطلح التكامل المعرفيّ.

فالنقاش ما زال جاريًّا حول مصطلح (التكامل المعرفيّ)، وعلاقته بجملة من المفاهيم القريبة والمشابهة: كـ«التداخل المعرفيّ»، أو «تداخل التخصّصات»، أو «المنهجيّة متعدّدة التخصّصات»، وأيضًا «التعالق» و«التشابك» وغير ذلك، وما مساحة الالتقاء والاشتراك دلاليًّا مع هذه المصطلحات؟ وما هي حدود التباين والمخالفة معها؟ ولكن يمكن القول إجمالًا إنّها كلّها تشير إلى المعنى ذاته الذي يطلق على تواصل العلوم واتصالها فيما بينها، الأمر الذي يوصلنا في النهاية إلى وحدة المعرفة الإنسانيّة وتكاملها، فالإنسان رغم كونه مخلوقًا «ثنائيًّا» يتألّف من «روح» و«مادة»، إلّا أنّه يشكّل وحدة واحدة، وهذا الأمر ينطبق على المعرفة أيضًا، فهي وإن كانت تتوزّع بين مجالات متنوّعة ومتعدّدة إلّا أنّها وحدة واحدة[١].

ب.مفهوم التكامل المعرفيّ:

يعدّ التكامل المعرفيّ من المفاهيم المنهجيّة والآليّات الوصفيّة والتحليليّة للظاهرة المعرفيّة عمومًا، وهو مفهوم حديث النشأة، يُستخدم في الاستعمال الشائع للإشارة إلى شخص موسوعيّ في معرفته ولديه ثقافة متنوّعة بين مجالات معرفيّة مختلفة.

وإذا شئنا أن نعطي أمثلة عن هؤلاء الذين كانت لديهم هذه الخاصّيّة من العلماء، يكفي أن نشير إلى أرسطو، وابن سينا، والبيروني، وابن رشد، وديكارت، وكانط، وفولتير، ورسل، وباشلار وغيرهم، فهؤلاء جميعا تميّزوا بالموسوعيّة

[١] موقع نقطة علوم، مقال بعنوان: التكامل المعرفي بين العلوم: ضرورة حضارية ونهضوية، ١ ديسمبر ٢٠٢٠.

الثقافيّة والمعرفيّة، بحيث إنّ اشتغالهم المعرفيّ لم يكن يختصّ بعلم واحد فقط، بل بمجموعة علوم وتخصّصات[١].

❖مفهوم التكامل:

تؤكّد المعاجم اللغويّة أنّ مادّة (ك م ل) تدلّ على التّمام بعد التجزئة، وتوحي أيضًا أنّ جزء الشيء أو الأجزاء المتعدّدة للشيء الواحد قد اتّحدت وتوحّدت واندمجت واختلطت، وأخذت شكلًا واحدًا؛ ولهذا فقد اكتمل وتمّ[٢]. ومنه قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**﴾(المائدة:٣).

❖مفهوم المعرفة:

في اللغة العربيّة: عَرفَ الشيء أدركه وعَلمه، وعرَّفه الأمر: أعلمه إيّاه، وعَرَّفه بيته: أعلمه بمكانه. فالمعرفة بهذه المعاني تدور في مجملها على الإدراك والعلم.

أمّا في الاصطلاح الفلسفيّ فـ: «المعرفة هي ثمرة التقابل والاتصال بين ذات مُدرِكة وموضوع مُدْرَك، وتتميّز من باقي معطيات الشعور، من حيث إنّها تقوم في آن واحد على التقابل والاتّحاد الوثيق بين هذين الطرفين»[٣].

فإذا كانت الدلالة اللغويّة تدور حول الإدراك والعلم، وكان الاصطلاح الفلسفيّ في التداول العربيّ قد ربط الإدراك بالذات المُدرِكة والموضوع المُدَرك، وانتهى جمع من العلماء إلى أنّ العلم أوسع من المعرفة، وطابق المتصوّفة بين المعرفة والعلم في نهاية تحليلهم، فإنّ هذه الدلالات الاصطلاحيّة كلّها مشتقّة من الدلالة اللغويّة ومنحدرة منها ومتفرّعة عنها.

---

[١] موقع نقطة علوم، مقال بعنوان: التكامل المعرفي بين العلوم: ضرورة حضارية ونهضوية، ١ ديسمبر ٢٠٢٠.

[٢] ابن منظور، لسان العرب، ج ١١ ص٥٩٨.

[٣] قاسمي، عمار، التكامل المعرفيّ- مقاربة مفاهيميّة، مجلد ١٠، العدد ١، ٢٠١٨.

❖ مصطلح التكامل المعرفيّ:

يرشدنا ما تقدّم إلى المعنى الاصطلاحيّ للتكامل المعرفيّ والمعبّر عنه بإتمام العلوم بعضها لبعض حتى تحصل المعرفة بالشيء معرفة تامّة وحسنة، والمقصود من نظريّة التكامل المعرفيّ هنا هي تلك الصورة العلميّة المتكاملة للوجود والذات، المتحقّقة بتفعيل الرؤية الإسلاميّة في كلّ مجالات المعرفة سواء أكانت علومًا طبيعيّة أم اجتماعيّة أم إنسانيّة أم شرعيّة[١].

فالتكامل هو حركة تركيب مجموعة من العناصر وتنسيقها، بحيث تكون بمثابة أجزاء يتخلّلها النقص إذا نظر إليها منفردة، وتعويض النقص يقتضي الاتصال بالأجزاء الأخرى، وهذا الاتصال تحكمه آليّات وضوابط وروابط، وبما أنّنا نقارب المسألة برؤية إسلاميّة، فيكون التوحيد هو الخطّ الرابط بين جميع الشعب العلميّة كما سيتبيّن معنا[٢].

وعليه فإنّ مصطلح التكامل المعرفيّ يحمل في معانيه أمرين:

الأوّل: أنّ علمًا معيّنًا يحتاج إلى أن يتكامل مع علم آخر أو أكثر من أجل تطويره وتقدّمه.

الثاني: حاجة الإنسان في فهمه لعلم معيّن إلى علوم أخرى تعين في تحقيق هذا الفهم[٣].

٢- الحاجة إلى التكامل المعرفيّ

---

[١] مغراوي، ياسين، التكامل المعرفّي ودوره في قيام الحضارة الإسلاميّة وبناء الأمّة المحمّديّة، ١٢-١٠-٢٠١٩.

[٢] قاسمي، عمّار، م.س.

[٣] العجين، علّي بن إبراهيم، التكامل المعرفّي بين السنّة النبويّة والعلوم العصريّة (المنهجيّة والتطبيق) ص ١٦.

بعد الثورة الصناعيّة التي حدثت في أوروبّا والاكتشافات العلميّة والثورة التكنولوجيّة، دخلت البشريّة مراحل جديدة في مسارها، وقد تولّد عن الحداثةِ تقدُّمًا في مُتطلّبات الحياة المادّيّة للإنسان؛ وزيادة في المعارف والعلوم؛ مُقابل ظهور مشاكل كبيرة كونية غير مسبوقة، تهدّدُ حياة الإنسان ومُستقبله على الأرض!

فنموُّ المعلومات وتوالد العلوم فرض تقسيمها إلى حُقول وتخصُّصات في سبيل إمكانيّة التّعامُل معها؛ إذ بات من الصعب بل من المستحيل على عالمٍ مهما علا شأنه، أن يحيط بالعلوم إحاطة شبه تفصيليّة كما كان الحال في القدم. وهكذا كلّما زادت ضخامةُ كُتلة المعلومات والمعارف والعلوم لزِم تقسيمُها، ممّا أنتج لنا أنظمة تربويّة ومُجتمعات موغلة في التخصُّص الفرعيّ، وظهر أفرادٌ يُركّزون بِشكل مُبالغ فيهٍ على أجزاء الحقيقة المُختزلة، والرّاهنة والمُباشرة، ويفْتقدون بطريقةٍ مُتزايدة الوحدة التّاريخية للصّورة الكبيرة الكلّيّة الأقلّ وُضوحًا!

أضف إلى أنّه بعد ظهور العولمة والدعوة إلى الحداثة والتهديدات التي عاشتها الأمّة في وجودها وهويّتها وخصائصها والتي تجلّت بوضوح في المناهج، ظهر ضعف الأمّة الإسلاميّة خاصّةً ودخل عليها الانحلال من كلّ مدخل، حتى بلغ الأمر إلى المدارس والجامعات والمعاهد والكلّيّات، بل وصل إلى المناهج والمقرَّرات، ولعلّ أبرز المؤشّرات والعلامات هو ما تعيشه بعض الجامعات العربيّة عمومًا، من تفكّك معرفيّ وقيميّ، وانفصال تامّ أو شبه تامّ بين الهويّة الإسلاميّة وبين المعارف الأكاديميّة المدَرَّسة، في غياب تامّ لنظرة تكامليّة متناسقة بين علوم الوحي وعلوم الكون، وهذا الأمر يحيلنا إلى الرجوع إلى التراث الإسلاميّ واستنطاقه لمعرفة أصل العلوم وطبيعتها والعلاقات بينها في تصوّر علماء ومفكّري الأمّة[١].

لا سيّما أنّ جُلّ المفكّرين المسلمين اتفقوا على وجوب حلّ معضلات ثلاث:

---

[١] مغراوي، ياسين، م.س.

المعضلة الأولى هي ازدواجيّة التعليم، التي انعكست على شخصيّة المسلم وعقله وفكره ونمط حياته؛ والثانية هي خطر العَلْمانيّة وحركة التّغريب على الثقافة الإسلاميّة والفكر الإسلاميّ؛ والثالثة هي التحدّيات التي تواجهها المنهجيّة الإسلاميّة لتقديم البديل المعرفيّ الإسلاميّ في المجالات الاجتماعيّة[١].

وهنا تبرز الحاجة إلى التكامل المعرفيّ في العلوم الإسلاميّة، ونقصد بالتكامل قسميه؛ التكامل الداخليّ بين العلوم الإسلاميّة نفسها، والتكامل الخارجيّ بينها وبين باقي الفروع العلميّة التي يحتاجها المسار الحضاريّ للبشريّة، بيد أنّ الأمر لا يقتصر على قرارٍ يتّخذه جمعٌ من المفكّرين بالمضيّ قُدمًا نحو هذا المسار التكامليّ، بل إنّ الأمر سَيُمْسي حتميًّا لا مفرّ منه بعد اصطدام البشريّة بالمشكلات التي لا طريق لحلّها إلّا عبر التكامل المعرفيّ.

فإنّ الفترة الزّمنيّة التي نعيشُ فيها مليئةٌ بالمخاطر؛ يصعُبُ التنبُّؤُ بنِهايتها، حيث يرى بعضُ الباحثين أنّ البشريّة تنزلقُ باتّجاه عصر الظُّلُمات؛ وأنّ المُجتمع البشريّ وحضارته على خطرٍ عظيم، والأخطر من كلّ ذلك، أنّنا في عصر يظهرُ فيه لأوّل مرّة في التّاريخ شبحُ النّهاية الذي يُهدِّدُ كوكب الأرض برُمّته.

مُقابل هذه الصورة القاتمة نجدُ بعض العلماء الباحثين، يحملون تفاؤُلًا بإمكانيّة دخول البشريّة في عصر جديد؛ وهو عصر ما بعد الحداثةِ؛ سيعرِفُ ثورات تتداخلُ فيها القِوى المادّيّة والعقليّة لإحداث تغييرات جذْريّة في سُلوك الإنسانِّ فيما يتعلّقُ بالطّبيعةِ، تُرافقُها بالضّرورة تغييرات في نظرة الإنسانِّ واتّجاهه العقليّ بعيدًا عن ما اعتاد في عصر الحداثة من تفكيرٍ سطحِيٍّ بالحقيقةِّ الرّاهنة المُتّصِف بالضّيْق واللّامسؤوليّة وبالدُّغمائيّة والعُنف، ويقتربُ في المُقابل أكثر من خصائص التّفكير الشُّموليِّ في الحقيقة المُطلقة. كما سيتضمّنُ عصرُ الأنوار الجديد

[١] راجع: إبراهيم، محمد أحمد محمد، مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلاميّة المعرفة، العدد ٤٢-٤٣ (٣١ ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٦).

كذلك انقلابًا منهجيًّا ينْأى عن الإغراق في الفردانيّة سواء أكانت الأنا الشّخصيّة؛ أو الأنا القوميّة؛ أو الأنا الدّينيّة، ويعود التّأكيدُ على ال «نحنُ" الإنسانيّة في مُستقبل العالم.[١]

وفي هذا السياق، يمكن للباحث الموضوعيّ المريد للحقيقة أن يجد ضالّته في أطروحة الدين الإسلاميّ على وجه التحديد، إذ إنّ عصر الأنوار الذي نترقبّه هو عصرٌ يعود فيه الفكر البشريّ إلى ربوع أصوله الفطريّة الموجودة في الدين، ويعيد إنتاج معرفته منه ويستقي منه الحلول الصحيحة لمشاكله التي فاقمها بعده عن مصدره الحقيقيّ المتمثّل بالغيب. فمع أنّ تفنيد هذا الكلام والاستدلال المحكم عليه يستلزم التطويل في الكلام، إلّا أنّ العرض المقتضب المتقدّم يبيّن لنا أنّ الشرخ الذي أحدثه الفكر البشريّ بينه وبين الدين وبعده عن معارفه وقوانينه أدّى إلى كلّ ذلك الانحراف الذي ستكون نتيجته الارتطام الحتميّ بالقعر أو شبه القعر، لينبعث الدين من جديد كمخلّصٍ أوحد هذه المرّة بعد فشل كلّ الطروحات والتجارب البشريّة حتّى معرفيًّا، وبناءً عليه فإنّ ما يُعوَّل عليه في المستقبل هو أن يكون الدين حبل نجاة البشريّة مقدّمًا رأيه وموقفه من كلّ القضايا أو واضعًا الأسس القويمة للبناء المعرفيّ للبشريّة في مرحلة ما بعد الحداثة بالحدّ الأدنى، هذا هو المأمول والمتوقّع من الدين، بل هذا ما يدّعيه أتباع الدين الإسلاميّ بالخصوص. وكما يُقال إنّ على المدّعي البيّنة؛ لذا لا بدّ للمجتهدين الباحثين في أعماق هذا الدين الحنيف استخراج كنوزه محلّ الابتلاء وتقديم أنموذجهم المتكامل ليعودوا ويستكملوا دفّة القيادة المعرفيّة للبشر أثناء أفول الحضارة الغربيّة ونتاجها.

---

[١] راجع: ملكاوي، فتحي حسن، منهجيّة التكامل المعرفيّ: مقدّمات في المنهجيّة الإسلاميّة، ص ٣٠-٣١.

٣- لمحةٌ تاريخيّة عن مسار التكامل المعرفيّ

لا شك في أنّ ظاهرة الإبداع في أكثر من علم واحد، كانت صفةً مميّزة لكثير من علماء المسلمين، لكنّ هذه الظاهرة كانت كذلك معروفة عند العلماء والمفكّرين والفلاسفة الأقدمين بصورة عامّة في الحضارة اليونانيّة وغيرها، وربّما كانت ظاهرة التخصّص في علم واحد والتفرّغ له ظاهرةً حديثة في التاريخ الإنسانيّ، فقد أضحى التخصّص في أكثر من علم متعذّرًا بسبب التوسّع الكبير الذي طرأ على المعرفة البشريّة.

إذ إنّ الفلسفة التي كان يُصطلح عليها أمّ العلوم كانت الأصل والمبتدأ لكل مفكّر أو صاحب نظر، ولتحقيق أهداف ومطالب الفلسفة، كان يتعيّن على روّادها - من أيّام اليونان وصولًا إلى الحضارة الإسلاميّة- أن يغوصوا في أعماق مختلف العلوم سعيًا لتفسيرها وفق الكلّيّات الفلسفيّة والكونيّة والوجوديّة والمعرفيّة والابستمولوجيّة والقيميّة والأخلاقيّة المتبنّاة من جهة، ولرفد الفلسفة بالمعطيات المطلوبة ليُبنى عليها من جهة أخرى؛ لذا كانت سمة الموسوعيّة هي السمة الطاغية فيما مضى، ولم يكن الأمر حكرًا على حضارةٍ دون أخرى.

ومنذ القديم تحدّث العلماءُ عن التكامل بين العلم والعمل كنوعٍ من التكامل بين العلوم النظريّة والتطبيقيّة العمليّة كإحدى مصاديق التكامل المعرفيّ، كما هو الحال عند الخطيب البغداديّ الذي ألّف كتابًا بعنوان « اقتضاء العلم العمل»، وأكّد ابن رشد إمكانيّة الاتصال بين الحكمة والشّريعة.. ومع مرور الزّمن ظهرت مُحاولاتُ بناء التّكامل بين المبادئ والنّظريّات والبحوث العلميّة من ناحية، وتطبيقاتها العمليّة من ناحية أُخرى، واصطلحوا عليه: « العلم والتّقنية». ومع مطلع القرن العشرين ظهرت حاجةُ العُلوم لبعضها: حاجةُ الفيزياء للرياضيات، والبيولوجيا للكيمياء...، فظهرت العلومُ البيْنيّةُ التي تُؤكّدُ أنّ التطوُّر والتقدُّم في علمٍّ من العُلوم يرتكزُ ويقومُ على علم آخر. وخلالها قدّم العلماءُ والمُفكّرون

أفكارًا عدّة في قضايا التّكامل بين العلم والدّين، والتربية والتّعليم؛ فاعْتُمِد التّكامل كأحد المداخل الأساسية في بناء المناهج التعليميّة، ثمّ تزايدت الحاجةُ إلى أفكارٍ تُحقّقُ الجمع والتّكامل بين الأصالة والمُعاصرة[١].

وفي المقلب الآخر، وفي خمسينيات القرن الماضي، لاحظ عالم الفيزياء والروائيّ البريطانيّ «تشارلز بيرسي سنوcharles percy snow» (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠)، الفجوة القائمة في التواصل بين أولئك الذين يتخصّصون في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة وبين أولئك الذين يتخصّصون في العلوم الطبيعيّة والتطبيقيّة، فانتقاله الدائم بين هذين المجالين جعله يدقّ ناقوس الخطر بخصوص المعضلة التي أسماها «معضلة الثقافتين»، يقول سنو: «كنت أشعر باستمرار بأنّني أنتقل بين مجموعتين متماثلتين في الذكاء ومتطابقتين في الأصل، وغير مختلفتين اختلافًا كبيرًا في المنبت الاجتماعيّ... إلّا أنّهما توقّفا تمامًا عن التحاور، ولا يجمع بينهما في المحيط الفكريّ والأخلاقيّ النفسيّ إلّا النزر اليسير».

من هنا كتب «سنو» تقريرًا بعنوان: «الثقافتان: the two cultures»، وأشار إلى أن هذا الواقع من شأنه أن يؤدّي إلى انقسام حادّ داخل المجتمع؛ ولذلك دعا إلى ضرورة التكامل بين الثقافتين، وقد أثار تقريره الذي تقدّم به إلى جامعة كمبرج سنة ١٩٥٩ نقاشات واسعة تجاوزت أصداؤها تخوم المملكة المتّحدة، وفي الحقيقة فإنّ الملاحظة التي تقدّم بها سنو هي اليوم أكثر حضورًا وتمظهرًا، ولا شكّ في أنّ السياسات التربويّة التي تعتمدها الدول، وثقافة المجتمعات القائمة على التقليد هي التي ساعدت على تعميق هذه الفجوة الحاصلة بين الثقافة الطبيعيّة والثقافة الإنسانيّة، من هنا تبدو الحاجة اليوم إلى ما يسمى «التكامل المعرفيّ» ضرورة ملحّة لتجاوز كثيرٍ من المشاكل التي تواجه العلم والإنسان والمجتمع[٢].

---

[١] راجع: ملكاوي، فتحي حسن، منهجيّة التكامل المعرفيّ: مقدّمات في المنهجيّة الإسلاميّة، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، هرندن، فرجينيا، الولايات المتّحدة الأميركيّة، ط١، ٢٠١١م، ص ٢٥-٢٦.

[٢] راجع: موقع نقطة علوم، مقال بعنوان: التكامل المعرفيّ بين العلوم: ضرورة حضاريّة ونهضويّة، ١ ديسمبر ٢٠٢٠.

ومن جهةٍ أخرى، برزت محاولةٌ أخرى لرأب الصدع أو محاولة تقديم فهم جديد أصحّ من القديم في مجال العلوم، حيث وجد بعض العلماء أنّ النظريّة العلميّة ذات النزعة التجزيئيّة التي حكمت المسار القديم هي أمرٌ خاطئ، وقد قدّم اثنان من الأساتذة المعروفين في أميركا الشماليّة هما روبرت أغروس وجورج ستانسو نظريّة تهدف إلى هدم أركان المادّيّة العلميّة التي طويلًا ما حكمت المنطق العلميّ الغربيّ بشتّى مجالاته، حيث يقدّم المؤلِّفان « النظرة العلميّة الحديثة» في مقابل « النظرة العلميّة القديمة» التي تمثّل المذهب المادّيّ المكتمل بشكله النهائيّ نوعًا ما في أواخر القرن التاسع عشر. والنظرة الحديثة التي يقدّمانها هي «تصوّر حضارة ما للعالم أي الإطار الكونيّ الذي يفهم وفقًا له كلّ شيء ويقوّم» وهو يحمل روح التكامل ومعناه! بحيث يخلصان إلى أن ما يمكن تسميته بالمبدأ الإنسانيّ الذي يمسي الإنسان بموجبه مخلوقًا واعيًا مشاركًا في حركة الكون. كما تُفرد للعقل وللعمليّات الذهنية مكانة تضاهي العالم المادّيّ، بحيث تعدّل كلّ النظرة السابقة، وتحجز مكانًا للجمال وغائيّة الوجود وكرامة الإنسان فيها بعد أن جرّدته النظرة القديمة إلّا من كونه مجموعة ردود فعل على عمليّات كيمائيّة تجري داخله[١].

٤- التكامل المعرفيّ: حاضره ومستقبله

يمثّل التكامل المعرفيّ توجّهًا علميًّا جديدًا، أو بالأحرى هو ظاهرة إحيائيّة مع إسقاطات منهجيّة ومعرفيّة جديدة، فالمعرفة الكلاسيكيّة التي كانت قائمة منذ عهد اليونان إلى نهاية العصور الوسطى هي معرفة تتميّز بالتشابك والتداخل المعرفيّ بين مختلف العلوم، والناظم الأساسيّ لهذه العلوم كان علم الفلسفة، لكن التراكم المعرفيّ أدّى إلى انفصال العلوم بعضها عن بعض، وقد كان ذلك حاجة منهجيّة وطبيعيّة، لكن يبدو أنّه ثمّة عودة لمحاولة رأب الصدع بين العلوم، بحيث أصبح تظافر جهود عدّة تخصصات لحلّ إشكاليّة معيّنة أمرًا ضروريًّا، لكن هذا

[١] راجع: روبرت أغروس، و جورج ستانسو، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٣٤،ص ٧- ١٤.

التوجّه العلميّ الجديد يختلف في كثير من جوانبه عن المعرفيّة الشاملة التي كان يختصّ بها علم الفلسفة. وهذا هو مستقبل العلم.

إنّ التوجّه العلميّ الجديد القائم على ضرورة التكامل المعرفيّ يأتي من أجل تجاوز الأخطاء التي وقع فيها العلم الحديث وتقويم مساره، ففي السياق المعرفي الغربيّ كان العلم ينمو ويتطوّر في اتجاه أحاديّ قائم على الرؤية المادّيّة، مهملًا بذلك الأبعاد الروحيّة للإنسان وللعلم نفسه، وهو ما خلق نموذجًا لإنسان مادّيّ ذي بعد واحد مثلما وصفه «هاربرت ماركيوز»، فمنذ مطلع القرن العشرين بدا واضحًا أنّ المجتمع الغربيّ الذي أقام مدنيّته على أساس العلم الحديث بات يواجه تحدّيات صعبة توشك على إفنائه، وأنّ الوعود التي كان يقيمها بشأن سعادة الإنسان ورفاهيّته أصبحت محض ادّعاء كاذب.

وتلك المفاهيم التي خلقها الغرب صنعت ما أسماه «إدغار موران» «الأنموذج المفقود»، أو «الكوكب التائه»، وبتعبير «مارتن هيدغر» «أصبح العلم أعمى ولا يرى طبيعة مصيره ولا مساره ولم يعد يفكّر»، من هنا بدأ البحث عن حلول للخروج من الأزمة الناشئة عن أحاديّة العلم الغربيّ، وبدأت تظهر أصوات تنادي بما يسمّى «التكامل المعرفيّ» كأحد الحلول الأساسيّة لتصويب مسيرة العلم ومسيرة الحضارة الإنسانيّة[١].

بدأ العلم القديم ومنهجه الاختزاليّ منذ مطلع القرن العشرين يتشرّب جرعات متزايدة ممّا يمكن تسميته بالوحدة الكونيّة، وفي هذه الوحدة الكونيّة يستمرّ التّأكيد على دراسة أجزاء الحقيقة، مع إدراك إضافيٍّ يتجلّى في أنّ هذه الأجزاء في نهاية المطاف هي في الحقيقة وهمٌ فحسب؛ لأنّ كلّ شيء في النّهاية مُتداخلٌ ومُتواصلٌ مع كلّ شيء آخر. ويجبُ الإدراك في هذا المقام أنّ المعرفة والمعلومات تتدحرجُ

[١] موقع نقطة علوم، مقال بعنوان: التكامل المعرفّي بين العلوم: ضرورة حضاريّة ونهضويّة، ١ ديسمبر ٢٠٢٠.

بالكلّ نحو الأجزاء – من الواحد إلى العديد – وأنّ الكُلّ يُساوي مقدارًا أكبر من مجموع الأجزاء.. ويُمكنُ القولُ إنّ العلم الجديد في تقديمه للحقيقة الجديدة يأْذنُ ببُزُوغ فجْرِ العصر الجديد المُنتظر أي عصر ما بعد الحداثة الذي يُمكن أن تتحقّق فيه وحدةٌ المعرفة

ومع ذلك فإنّنا نجد جذور هذا التوجّه، بل وتطبيقاته أيضًا، في كتب مجموعة من العلماء المسلمين قديمًا وحديثًا، سواء أكان على مستوى المنهج أو على مستوى الموضوعات أو الأدوات العلميّة، لكنّها بقيت محاولات أو تجارب فرديّة.

فعلى مستوى التجارب الحديثة يسجّل مثلًا للشهيد محمّد باقر الصدر محاولاته تقديم نموذج متكامل معرفيًّا مقدّمًا الأطروحة الإسلاميّة كما فهمها في مستويات شتّى، فنظّر للمذهب الاقتصادي الإسلاميّ، وأسّس للنظريّة الاجتماعيّة وأصول المذهب الاجتماعيّ الإسلاميّ واستخرج النظريّة القرآنيّة في فلسفة التاريخ وسُنَنه مفسّرًا لحركة البشريّة ومستقبلها على ضوء ذلك التنظير والفهم. كما نظّر لردم الهوّة بشكلٍ نهائيّ بين العلم والدين في أطروحته الرائدة الأسس المنطقيّة للاستقراء، حيث نقّح مذهبه الذاتيّ في المعرفة كأساس منطقيّ معرفيّ مشترك بين العلوم التجريبيّة والإيمان بالله.

كذلك فعل الشهيد مرتضى مطهّري والعلّامة الطباطبائيّ، حيث مثّلا نموذجين تطبيقيّين في التكامل المعرفيّ لا بدّ من دراسته، فقد أشاد العلّامة الطبطبائي أسس المذهب الواقعيّ في المعرفة على أنقاض نقد المدارس الغربيّة، وأثبت أصالة المدرسة الإسلاميّة وجدارتها، كما ناقش في حواراته مع هنري كوربان عقم النموذج الغربيّ وأزماته المستفحلة على المستوى الفلسفيّ والدينيّ والحضاريّ وعرض معه تباشير الإسلام ورسالة التشيّع في العالم المعاصر وما يمكن أن يقدّمه من حلول جذريّة خاصّة لأزمته المعنويّة العميقة.

ويعدّ الشهيد مطهّري تلميذ مدرسة السيّد الطباطبائيّ وشارح حكمته وفلسفته، وقد عمّق هذا التوجّه لدى أستاذه، فسعى سعيًا حثيثًا لبناء تصوّر إسلاميّ شامل لقضايا الإنسان والمجتمع والحياة، مستفيدًا مما وصلت إليه الفلسفة الإنسانيّة والعلوم الحديثة والأنظمة المعاصرة من نتائج، فكانت طروحاته وأفكاره بمثابة المدرسة الفكريّة للثورة الإسلاميّة. وعُدّ الشهيد نفسه منظّر هذه الثورة ومفكّرها الأبرز.

وفي الوقت الحاضر، ثمّة توجهات جديدة في الفكر الإسلاميّ رعتها مؤسّسات بحثيّة ناشطة ظهرت منذ نهاية سبعينيات القرن الماضي في شكل دارسات لعدد من المفكّرين المسلمين ممن اطلعوا على العلم الغربيّ الحديث، وكانت أصول هذه التوجّهات الجديدة في شكل مناقشات وأفكار أوّليّة عامّة في نهاية الستينيات، ثمّ تبلورت في وقت لاحق لتمثّل مشروعًا فكريًّا طموحًا[١]، كما أنّه بدأ ينمو هذا التوجّه شيئًا فشيئًا مع تزايد الباحثين فيه أفرادًا وبعض مؤسّسات منبّئًا عن حركة يُرجى أن تكون زاخرة في مستقبله.

وهذا لا يعني أنّ العلوم ستتداخل وتتطفّل بعضها على بعض، بحيث لا يوجد ضابطة بين الأمور بل إنّ المستقبل سيحفل بقضايا يفرض حلّها التعاون بين مختلف العلوم ضمن منهجيّة واحدة وفق رؤية توحيديّة إلهيّة عند من يؤمن بها.

---

[١] راجع: إبراهيم، محمّد أحمد محمّد، مفهوم التكامل المعرفّي وعلاقته بحركة إسلاميّة المعرفة، م.س.

ثانيًا: في ماهيّة التكامل المعرفيّ وضوابطه

١- التكامل المعرفيّ ومجالاته

ثمّة بعدان لعمليّة التكامل المعرفيّ؛ بعد إنتاجيٌّ، وبعد استهلاكيٌّ، فالتكامل في بعده الإنتاجيّ صورة من صور الإبداع الفكريّ الذي يحتاج إلى قدرات خاصّة. مثل التكامل بين المعارف والعلوم التجريبيّة وبين العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة في صياغتها الغربيّة المعاصرة، أمّا البعد الاستهلاكيّ من عمليّة التكامل المعرفيّ فيتعلّق بتوظيف الأبنية الفكريّة التي يقوم عليها التكامل في فهم الظواهر أو القضايا موضع الدراسة، وتمييز العناصر المميّزة للمعرفة في إطارها التكامليّ، وتسهيل نقل هذه المعرفة إلى الآخرين.

والفرق بين البعدين: الإنتاجيّ والاستهلاكيّ من التكامل المعرفيّ، شبيه بالفرق بين العالم الفيزيائيّ الذي يكتشف القانون العلميّ، والعالم التكنولوجيّ الذي يطوّر الآلة التي يقوم عليها القانون من جهة، والمعلّم الذي يعلّم مادّة الفيزياء، والفنّيّ الذي يعمل في المصنع الذي تستخدم فيه الآلة من جهة أخرى.

فالتكامل المعرفيّ هو قضيّة فكريّة منهجيّة، من حيث إنّها ترتبط بالنشاط الفكريّ والممارسة البحثيّة وطرق التعامل مع الأفكار، بيد أنّ الغرض من معالجة قضيّة التكامل المعرفيّ ومنهج المعالجة سوف يحدّدان الحقل المعرفيّ الذي يمكن أن تصنّف فيه هذه القضيّة.

فقد يُصنّف التكامل المعرفيّ في الحقل الفلسفيّ أو في فرع أو أكثر من فروع الفلسفة: علم الوجود أو علم المعرفة أو علم القيم، ويأخذ في هذه الحالة بعدًا نظريًّا تجريديًّا.

وقد يصنّف كذلك في واحد من حقول النشاط الحضاريّ للمجتمع، عندما يكون الغرض توفير الموارد الضروريّة وتحويلها إلى نشاط سياسيّ أو اقتصاديّ أو اجتماعيّ لتيسير سبل الحياة العمليّة للناس، وعندها يأخذ الموضوع بعدًا اجتماعيًّا تطبيقيًّا.

ومن جهةٍ أخرى ربما يكون النظر إلى موضوع التكامل المعرفيّ يقتصر على زاوية التعامل مع الحقول المعرفيّة المتعدّدة، ومستوى الحاجة إلى كلّ منها في تصميم برامج المؤسّسات التعليميّة ومناهجها، فتأخذ القضيّة بعدًا تربويًّا تعليميًّا.. وهكذا[١].

علاوةً على ما تقدّم، وبعيدًا عن الجدل في دلالة هذا المفهوم في الاستعمال الشائع، فإنّه يمكننا الحديث عمّا يمكن أن يُصطلح عليه بمعادلة التكامل المعرفيّ، والتي تعني التكامل في العديد من المستويات المتضائفة ولعلّ أبرزها ما يلي:

- التكامل بين مصادر المعرفة.
- التكامل بين أدوات المعرفة.
- التكامل بين المصادر والأدوات.
- التكامل بين حقول المعرفة ومجالاتها على مستوى المنهج والأدوات.
- التكامل بين حقول المعرفة ومجالاتها على مستوى المضامين والتفريعات.

٢- التوحيد والتكامل المعرفيّ

إنّ التوحيد هو الأساس والأصل الذي تنطلق منه فكرة تكامل المعرفة البشريّة في مرجعيّة واحدة؛ هي الله سبحانه، سواء أوحى الله تعالى بهذه المعرفة عن طريق

[١] راجع: ملكاوي، فتحي حسن، منهجيّة التكامل المعرفيّ، ص ٢٧-٢٨.

الرسل والكتب المنزلة، أو وهبها لخلقه عن طريق الاكتساب أو الكشف من خلال التعامل مع الكون الذي نعيش فيه فهمًا وتسخيرًا.[١]

يتّفقُ العلماءُ المسلمون في أنّ التّوحيد هو أساسُ الإسلام، وهو الذي يُشكّلُ الهوِّيّةَ الحقيقيّة للأمّة، كما يعترف كثيرٌ من علماء غير المسلمين أيضا بأنّ مفهوم التّوحيد في الإسلام مُتَمَيِّزٌ تمامًا عن مفهومه في الدّيانات التّوحيديّة الأُخرى، سواء أكان في تصوّره للإلهِ الواحد الأحد أو بانعكاسات هذا التّصوُّرِ على علاقة الخالق بالَمخلوق، (وسائر المفاهيم والقيم الدينيّة).

فالتّوحيد عند المسلمين هو رُؤيةٌ عامّةٌ إلى الحقيقة والكون والزمان والمكان والتّاريخ الإنسانيّ والمصير... ويشملُ مبدأُ التوحيد نظامَ الحياة في الإسلام، فالإسلامُ لا يُصنِّف العالَمَ إلى عالَمَ مُقدَّس وآخرَ مُدَنَّس، كما لا يُصنِّفُ قيم الحياة إلى دينيٍّ وعلمانيٍّ، ولا يُفرِّقُ بين النّاس على أنّ منهم رجالُ دين ورجالُ دُنيا؛ فكلُّ هذه التّصنيفات في منظور الإسلام تصنيفاتٌ مُختَلَقَةٌ، لا تَمُتُّ إلى الإسلام بصلَة، لأنّها نشأت تاريخيًّا في بيئة وتقاليد غير إسلاميّة.

ولأنه مبدأٌ حاكمٌ على الجميع، فهو يؤثِّرُ في كلّ عناصر الحضارة الإسلاميّة، ويُقيمُ بينها روابطَ مُحَدَّدة، وتتمُّ إعادةُ الصّياغَة والشُّمول التي يُحدثُها الإسلامُ في كلّ عُنصُرٍ من عناصر حضارته بدرجة تتفاوتُ في العُمق.

وعليه، يستلزمُ الاعترافُ بوحدانيّة الله تعالى – بالضّرورة – الاعترافَ بوحدة الحقيقة؛ لأنّ الحقَّ والحقيقةَ صفة تَقتَضيها حقيقةُ التّوحيد....، فإذا كان التّوحيدُ هو إثباتُ الوحدة الُمطلقة لله عزّ وجلّ، فإنّه في الوقت نفس إثباتٌ لوحدة الحقيقة؛ لأنّ الله الحقّ هو أصل كلّ حقّ، ومنشأ كلّ حقيقة، فاللهُ مثلًا خالق الإنسان وخالق الطبيعة بمعناه الأشمل الذي يحيط بالأبعاد المكانيّة والزمنيّة....، وفي أعماق

---

[١] راجع: مغراوي، ياسين، م.س.

الإنسان وآفاق الطبيعة تكمن الحقيقة التي أمر الإنسان أن يتلمّسها: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾(فصلت:٥٣).

والإنسان الموحّد حينما يمارس العلوم ساعيًا لدراسة الطبيعة واكتشاف قوانينها إنّما هو يستشعر أفعال الله في الكون ويتلمّس سننه الكونية المبثوثة هنا وهناك، وهو حينئذ يتناغم في عمله هذا مع إيمانه وعقيدته التي تحفّزه للسير قدمًا في الطبيعة والتاريخ والاجتماع؛ لأنّ الله سخّر له السموات والأرض ومكّنه في الأرض ليعرف الله أكثر ويعبده بوعي وإيمان أعمق.

فهذه النظرة التوحيديّة هي التي تجمع الإنسان والكون في علاقة مركّبة لا تناقض فيها ولا تعارض، بل تتكامل وتتضافر فيها المفاهيم من أجل تحرير الإنسان من عبوديّة الطبيعة وألوهيّة الهوى الذاتيّ أو الحزبيّ، أو الطاغوتيّ الفرعونيّ، إلى توحيد الخالق الديّان ربّ الكون والإنسان، كما تجعل هذه النظرة أصل العلاقات بين البشر مبنيًّا على التعارف والتدافع لتحقيق مبدأ الاستخلاف وعمارة الأرض التي جاء بها القرآن الكريم، في حين أنّ أصل المعرفة عند الغربيّين ينحدر من نظرتهم الفلسفيّة المادّيّة للكون مع إقصاء الجانب الروحيّ بشكل كبير وتغييب الدين في تسيير الخلق والعالم علميًّا وفكريًّا وسياسيًّا، فبعد إقصاء الكنيسة صار مصدر المعرفة عندهم ينحدر من الفلسفة بمختلف ألوانها وأشكالها[١]، وفي مرحلة لاحقة صار العلم التجريبيّ هو مصدر المعارف عندهم ومركز الحقيقة ومعيار الواقع انطلاقًا من تلك الفلسفة المادّيّة.

٣- سبل تحقيق التكامل المعرفيّ

الحديث عن التكامل المعرفيّ نطاقه واسع وشامل كما ذكرنا سابقًا؛ لأنّ ثمّة تكاملًا بين المصادر نفسها، وتكامل بين الأدوات، وتكامل بين المصادر والأدوات،

[١] راجع: مغراوي، ياسين، م.س.

وتكامل في الطبائع والوقائع، والمثل والقيم، وتكامل بين العلم والعمل، وتكامل بين الحقيقة والشريعة، وتكامل بين عالم الشهادة وعالم الغيب، وتكامل بين الدين والدنيا، وتكامل بين النقل والعقل، وغيرها من الصور التكامليّة، ولكن المقصود عندنا في هذا المقام هو التكامل بين علوم الوحي وعلوم الكون من أجل إقامة الحضارة وبناء الذات وتحقيق مبدأ الاستخلاف في الأرض[١].

ويستهدف التكامل المعرفيّ أغراضًا شتى، منها:

- بناء معرفة تكامليّة موضوعيّة بمقاصد الإسلام ومبادئه، ورؤيته الكونيّة، وتفاصيل طروحات المدرسة الإسلاميّة في جميع المجالات، وهذا يتوقّف على معرفة دقيقة بالإسلام ونصوصه، وإحاطة بمساراته التاريخيّة وهواجسه المعاصرة.

- إعداد رؤية متكاملة مناسبة لتوظيف هذه المبادئ وهذه المقاصد، وتنفيذ هذه الأطروحة في جميع أبعادها السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة في واقع النّاس والأفراد والمجتمعات، وهذا من أشقّ الأغراض وأدقّها.

- توظيف هذه المنهجيّة في فهم العلوم المعاصرة وإشكالاتها: كالعلوم الإنسانيّة: من علم نفس، وعلم اجتماع، وتاريخ أديان.....والتعامل معها. والاستفادة منها في تطوير البرامج والرؤى، وكذلك في تحقيق التكامليّة مع العلوم الإسلاميّة.

- بناء شخصيّة إسلاميّة معاصرة تتصف بالتوازن في جميع أبعادها الفكريّة والنفسيّة الشعوريّة والسلوكيّة العمليّة. وتتصف أيضًا بالفاعليّة والتأثير في المحيط القريب والبعيد، فتكون متوازنة تجمع بين الأصالة والمعاصرة وتتسم بالفعاليّة الحضاريّة والإشعاع العالميّ.

وَبتحقيق الأغراض السابقة تتمكّن الأمّة من أداء رسالتها الحضاريّة ودورها التاريخيّ في الشهادة على الناس والانتقال بالعالم إلى النموذج الربّاني في ضوء الهدي القرآنيّ.

---

[١]راجع: مغراوي، ياسين، م.س.

وذلك يستدعي جهودًا فرديّة في البناء الذاتيّ وتحصيل الأصالة ومواكبة الحركة العلميّة ليكون الفرد فاعلًا فيها، وجهودًا أخرى مؤسّساتيّة واجتماعيّة لتحقيق تلك الغاية، وإلّا سيبقى المسار العلميّ وحركة تطوّره بطيئة مرهونة بظهور أفرادٍ يسبقون عصورهم تُدرس مقولاتهم بعد موتهم بسنوات، كما حصل مرارًا في تاريخ البشر!

هذا وقد اجتمع الباحثون في الشأن التربويّ على عدم أصالة المنظومة التعليميّة، ومناهجها وتبعيّتها العمياء لما تنتجه التجربة الغربيّة، ممّا أدى إلى ضعفها وهشاشتها، وهذا واضح من خلال مجموعة من المؤشّرات والعلامات، ولعلّ أوضحها وأجلاها ما وصل إليه المجتمع الإسلاميّ بكل أطيافه من انتهاكات صارخة للقيم الإسلاميّة والإنسانيّة، وغياب ثمرات العلم والتعلّم في بناء وعي سليم وحضاريّ في المجتمع، وكذا تحصين النفس من الانحرافات والانزلاقات اللاأخلاقيّة، ومن بين مؤشّرات الضعف كذلك، ما يعيشه الطالب الجامعيّ من شرخ كبير بين هويّته وتكوينه، فهو يواجه في معظم التخصّصات الجامعيّة نظريّات مستوردة وأفكار دخيلة ووافدة، تهدّد هويّته الحضاريّة وشخصيّته الفطريّة.

أمّا في مؤسّسات التعليم الدينيّ وتدريس العلوم الإسلاميّة، فينبغي التوجّه أكثر نحو الترابطيّة بين العلوم وتعميق التكامل بينها وتجنّب هذا التراكم المنفصل للمعارف والعلوم المستقلّة عن بعضها: من قبيل تحصيل فقه من غير حديث، أو حديث من غير أصول، أو عقيدة من دون قرآن.....

ناهيك عن الضعف الكبير الذي يصل حدّ الغياب التامّ للصلة بين

العلوم الإسلاميّة وبعض العلوم غير الإسلاميّة والتي هي مورد حاجةٍ لدى المجتمع الإنسانيّ، وعلى رأسها العلوم الإنسانيّة من علوم التربية والاجتماع وغيرها الكثير، حيث لم تصل المحاولات في هذا الإطار – حتى الآن- إلى بزوغ

نور علم إنساني إسلاميّ أصيل.. ما يحتّم على طالب العلوم الشرعيّة الذي يريد أن يحصّل نوع إحاطةٍ علميةٍ ما، أن يذهب ويتتلمذ على يد المنهج الغربيّ وبعلومه وأدواته، وأن يتشرّب ذلك في نسق شخصيّته العلميّة إلّا من رحم ربّي، الأمر الذي يلقيه فيما يشبه المتاهة التي يريد التخلّص منها ويعلم أنّها متاحة لكنّه لا يدري كيف سبيل ذلك.

من هنا صار لزامًا علينا إعادة النظر والاعتبار في قضيّة التكامل المعرفيّ (وحدة المعرفة) داخل الجامعات والمعاهد والكلّيّات، لتجويد العمليّة التعليميّة التعلّميّة باعتبارها أكبر رهان للتنمية الفرديّة والمجتمعيّة، وهي الآليّة الأكثر فعاليّة في تحديد مصير الأمّة في حاضرها ومستقبلها، والحسم في تقدّمها واستقرارها أو في ضعفها وتدهورها[١].

ثالثًا: نماذج من التكامل المعرفيّ بين العلوم الإسلاميّة

تقدّم معنا أنّ سياق التكامل المعرفيّ هو أمرٌ فرضته الحاجة المعرفيّة الملحّة للبشريّة؛ لذا فيه يكمن مستقبل العلم. وعلى مستوى العلوم الإسلاميّة يوجد نوعان من التكامل، أحدهما خارجيّ بين العلوم الإسلاميّة وغيرها من العلوم، كالعلوم التجريبيّة والعلوم الإنسانيّة، وثمّة تكامل داخليّ بين العلوم الإسلاميّة نفسها، كالتكامل الحاصل بين علم الأصول وعلم الفقه، وبين الفلسفة والكلام. ومع أنّه يوجد عدد من وجوه التكامل في البعدين قدّمها العلماء الأفاضل في إطار مساعيهم الفرديّة، إلّا أنّنا سنكتفي بعرض بعض النماذج من التكامل الداخليّ في هذا الإطار:

١ - نموذج من التكامل بين علم أصول الفقه وغيره من العلوم

تكامَلَ علمُ أصول الفِقه مع علوم إسلاميّة كثيرة بدرجات متفاوتة، وذلك بمقتضى انتمائها إلى سياق تداوليّ واحد؛ فقد تكامل مع علْم الكلام، والفِقه،

[١] راجع: مغراوي، ياسين، م.س.

واللغة. فالفقيه محتاجٌ – في تقرير الأحكام – إلى قواعد استنباطيّة يضعها الأصوليّ، كما أنّ الأصوليّ مضطر إلى الفِقه للتمثيل لمسائل في علمه كذلك...

وكما هو ملاحظ فإنّ شطرًا مهمًّا منه متعلّق بعلوم العربيّة نحوًا ولغة وأدبًا؛ فالأصوليّ مضطر إلى الكلام في الحقيقة والمجاز، والمنطوق والمفهوم، وغيرها من المباحث الدلاليّة التي تؤخذ مُسَلَّمة من علوم العربيّة.

أمّا فيما يخصّ علم الكلام، فإنّ مهمّته إثباتُ مبادئ العلوم الدينيّة كلّها، بما فيها علم أصول الفقه؛ وبذلك فالأصوليّ لا يخوض في المسائل الكلاميّة ـ كحدوث العالم، وإثبات الباري وصفاته ـ وإنّما يأخذ ذلك مُسَلَّمًا من علم الكلام، ويستمدّ منه الحجج على الأدلّة الإجماليّة؛ ليسلم له الاستناد عليها[١].

أ. علم أصول الفقه واللغة العربيّة:

تقوم العلاقة التكامليّة -إن صحّ التعبير- بين علم أصول الفقه وعلوم اللغة على النقاط التالية:

❖المصدريّة في الاستمداد: حيث إنّ أهمّ مصادر استمداد أصول الفقه هو اللغة العربيّة والنصوص الشرعيّة، وهذا بادٍ في كثير من مباحث دلالات الألفاظ كالعموم والخصوص والمطلق والمقيّد وغير ذلك..

❖مصدر من مصادر الاحتجاج: فاللغة العربيّة تعدّ أهمّ مستندات الاحتجاج في الأصول التي يتمّ التحاكم على وفقها.

❖التداخل والاشتراك: فإنّنا نجد العلاقة بينهما علاقة تداخل، سواء من ناحية ورود قدر من القواعد المستعملة في الفنّين على وجه الاشتراك، أو من جهة كثير من المباحث اللغويّة التي صقلت في المؤلّفات الأصوليّة، أو

[١] راجع: شيبوب، بلال، التكامل المعرفّي بين الفلسفة وعلم الكلام وعلم أصول الفقه من خلال مفاهيم الرحالة «مفهوم العلّة نموذجًا» ٨ نوفمبر ٢٠٢٠.

القواعد الأصوليّة التي نقلت إلى مباحث اللغة بما يتوافق مع موضوعها.

❖علاقة استفادة وإفادة: فقد أوجدت مصدريّة اللغة العربيّة وحجّيّتها في أصول الفقه وجود مباحث لغويّة فيه، وكذلك اللغة العربيّة استمدّت الكثير من أصول الفقه ومصطلحاته، كنقل المصطلحات واستعمالها في النحو.

❖علاقة استدراك وتكميل: لا شكّ في أنّ خدمة العلوم والإبداع فيها لا ينحصر بأهل الاختصاص فقط، بل تجد خدمته حتى من أهل الفنّ الآخر، والأعجب من ذلك بعض المسائل اللغويّة التي بحثها الأصوليّون مما فات اللغويّين![١]

ب.علم الأصول وعلم الفقه:

نشأ علم الفقه في حياة المسلمين استجابةً لحاجاتهم الفتوائيّة ومعرفة رأي الدين وأحكامه في مختلف القضايا، وقد توسّع وتشعّب وتفرّع بحسب حاجات الناس لتلك الأحكام، حتّى أمسى علمًا قائمًا بذاته. وكما يبدو واضحًا لكلّ من تعرّف ولو إجمالًا على الأحكام الشرعيّة وعلومها ومصادرها، أنّ علم الفقه يحتاج أن يكون الفقيه ضليعًا في عدد من العلوم، كعلوم اللغة والحديث والرجال والقرآن.. من باب المقدّمات، لتحصل له المكنة في استنباط الحكم الشرعيّ. في هذا الإطار، احتاج علم الفقه إلى علم الأصول، بل وُلد علم الأصول نتيجة الحاجة الملحّة له في علم الفقه سواء أكان عند السنّة بعد ارتحال النبيّ ﷺ عن الدنيا، أم عند الشيعة بعد الغيبة بشكلٍ جليّ. فلا يمكن التفكيك بين العلمين ويقول أصحاب هذا الفنّ «الأصول هو منطق الفقه»؛ لذا نجد في إطار التكامل الحاصل بين العلمين، أنّ الأصوليّين أعملوا قواعد الأصول في الفقه، فازدهر هذا الأخير وأنتج ونما بعد الجمود الذي عاناه قبل علم الأصو. فكانت العلاقة فيما

[١] رياض، زيدي فاروق؛ لخضر، بوغفور، التكامل المعرفّي بين اللغة العربيّة وأصول الفقه – دراسة تحليليّة نقديّة- ص ٣٤٥-٣٧٢.

بين العلمين تتمثّل بأبعاد، منها:

- المقدّماتيّة: حيث يعد الأصول مقدّمة لا بدّ منها في الفقه كما تحدثنا.

- التبادليّة: فقد شهد تاريخ نشوء علم الأصول وازدهاره تبادلًا بينه وبين علم الفقه في المسائل والقواعد، فكان ظهور القواعد الأصوليّة ونموّها يعتمد على توسّع البحث الفقهيّ، وازدهار مسائل الفقه وتشعّبها يعتمد على تطبيق قواعد الأصول[١].

لقد شبّه الصدر هذه التكامليّة بين الفقه والأصول بالعلاقة بين الفلسفة والمنطق، فأطلق على علم الأصول منطق الفقه: «وعلم الأصول يشابه المنطق من هذه الناحية، غير أنّه يبحث عن نوع خاصّ من عمليّة التفكير، أي عمليّة التفكير الفقهيّ في استنباط الأحكام، ويدرس العناصر المشتركة العامّة التي يجب أن تستوعبها عمليّة الاستنباط، وتتكيّف وفقًا لها لكي يكون الاستنباط سليمًا والفقيه موفّقًا في استنتاجه. فهو يعلّمنا: كيف يجب أن ننهج في استنباط الحكم الشرعيّ؟....وعلى هذا الأساس قد نطلق على علم الأصول اسم «منطق علم الفقه»؛ لأنّه يلعب بالنسبة إلى علم الفقه دورًا إيجابيًّا مماثلًا للدور الإيجابيّ الذي يؤديه علم المنطق للعلوم والفكر البشريّ بصورة عامّة، فهو على هذا الأساس «منطق علم الفقه» أو «منطق عمليّة الاستنباط».[٢]

ويشرح هذه العلاقة التكامليّة خاصّة في البعد الوظيفيّ، فيقول: «وبدون علم الأصول يواجه الشخص في الفقه ركامًا متناثرًا من النصوص والأدلّة دون أن يستطيع استخدامها والاستفادة منها في الاستنباط كإنسان يواجه أدوات النجارة ويعطى منشارًا وفأسًا وما إليها من أدوات دون أن يمتلك أفكارًا عامّة عن عمليّة النجارة وطريقة

[١] راجع: الصدر، محمّد باقر، دروس في علم الأصول؛ ومطهري، مرتضى، مدخل إلى علم الأصول، المقدمة.

[٢] الصدر، محمد باقر، ص ٢١.

استخدام تلك الأدوات، وكما أنّ العناصر المشتركة في الاستنباط التي يدرسها علم الأصول ضروريّة لعمليّة الاستنباط، فكذلك العناصر الخاصّة التي تختلف من مسألة وأخرى كمفردات الآيات والروايات... وهكذا نعرف أنّ العناصر المشتركة (في علم الأصول) والعناصر الخاصّة (في الفقه) قطبان مندمجان في عمليّة الاستنباط»[١].

وعلى أساس هذه العلاقة التكامليّة بين الفقه والأصول، يعتبر الصدر أنّ الأصول والفقه يمثّلان النظريّة والتطبيق، فالمجتهد إذا درس العناصر المشتركة لعمليّة الاستنباط وحدّدها في علم الأصول، فإنّه لا يكتفي بعد ذلك بتجميع أعمى للعناصر الخاصّة من كتب الحديث والروايات وآيات الأحكام مثلًا، بل يبقى عليه أن يمارس في الفقه عمليّة تطبيق تلك العناصر المشتركة ونظريّاتها العامّة على العناصر الخاصّة.

ويؤكّد أنّ التطبيق مهمّة فكريّة تحتاج إلى كثير درس وتمحيص، والجهد الأصوليّ في تنقيح العناصر المشتركة لا يغني البتّة عن الجهد الجديد في التطبيق.

وهذه العلاقة التفاعليّة بين الفقه والأصول يؤكّدها تاريخ العلمين، حيث نلمس في استقراء مراحل تاريخ الفقه وتاريخ الأصول أنّ علم الأصول يتّسع ويمتدّ تدريجيًّا تبعًا لتوسّع البحث الفقهيّ وتمدّده، «كما أنّ تنقيح العناصر المشتركة وتحديد حدودها بشكل صارم كان ينعكس في مجال التطبيق، إذ كلّما كانت النظريّات العامّة موضوعة في صيغ أكثر صرامة وبدقّة أكبر كانت أكثر غموضًا وتطلّبت في مجال التطبيق التفاتًا أكبر وانتباهًا أكمل».[٢]

كما تفسّر لنا هذه العلاقة التكامليّة بين الفقه والأصوليّة كيف أنّ الحاجة إلى علم الأصول حاجة تأريخيّة تتعمّق مع ابتعادنا عن عصر النصّ: «ولم يكن تأخّر ظهور علم الأصول تاريخيًّا عن ظهور علم الفقه والحديث ناجمًا عن ارتباط

---

[١] الصدر، محمد باقر، ص ٢١.

[٢] م.ن، ص.ن.

العقليّة الأصوليّة بمستوى متقدّم نسبيًّا من التفكير الفقهيّ فحسب، بل ثمّة سبب آخر له أهمّيّة في هذا المجال، وهو أنّ علم الأصول لم يوجد بوصفه لونًا من ألوان الترف الفكريّ، وإنّما وجد تعبيرًا عن حاجة ملحّة شديدة لعمليّة الاستنباط التي تتطلّب من علم الأصول تموينها بالعناصر المشتركة التي لا غنى عنها، ومعنى هذا أنّ الحاجة إلى علم الأصول تنبع من حاجة عمليّة الاستنباط إلى العناصر المشتركة التي تدرس في هذا العلم وتحدّد، وحاجة عمليّة الاستنباط إلى هذه العناصر الأصوليّة هي في الواقع حاجة تاريخيّة، وليست حاجة مطلقة، أي إنّها حاجة توجد وتشتدّ بعد أن يبتعد الفقه عن عصر النصوص، ولا توجد بتلك الدرجة في الفقه المعاصر لعصر النصوص». [1]

٢- نموذج من التكامل المعرفي بين علم الكلام والفلسفة:

أ. في حقيقة التكامل المعرفيّ بين الفلسفة وعلم الكلام:

لا تخطئ العينُ الفاحصة مدى التشابه الحاصل بين مواضيع الفلسفة في شقّها الإلٰهيّ ومواضيع علم الكلام، وإن كانت طرائقُهما في تقرير المسائل مختلفة؛ كما أن كُلًّا منهما «ينزل من إحدى الثقافتين ـ المنقولة والأصليّة ـ منزلة الآخر في الثقافة الثانية؛ فكلٌّ واحد منهما علمٌ نظريّ، ويتبوّأ في ترتيب العلوم النظريّة في إحدى الثقافتين المرتبة التي يتبوّأها الآخر في الثقافة الثانية؛ فمكانة الإلٰهيّات من العلوم النظريّة المنقولة كمكانة الكلاميّات من العلوم النظريّة الأصليّة»[2].

لأجل هذا التشابه الكبير القائم بين العلمين في كونهما علمين كلّيّين بهما تثبت باقي العلوم، حصل تداخلٌ بينهما؛ فليس يخفى على مُطالع مصنّفات كثير من المتكلّمين، ولا سيما من يعتمد على الدليل العقليّ، تأثُّرهُم الواضح بالفلسفة

[١] الصدر، محمّد باقر،م.س، ص ٥٧.

[٢] راجع: عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ١٤٢.

اليونانيّة؛ فقد مثلت الفلسفة بالنسبة لهم مَرْجعًا رئيسًا في استمداد آليّات الاستدلال وطرائق البرهان؛ لمواجهة الخصوم، سواء أكانوا أصحاب الملل الأخرى، أو الفرق الإسلاميّة المخالفة، أو الفلاسفة أنفسهم، كما أفادوا منها منهجيًا في تقنين معارفهم وتنظيمها.

ورغم إقرار الفلاسفة المسلمين أنّ مسالك الفلسفة أشرف؛ لأنّها تعتمد البرهان، مقابل العلوم الشرعيّة بما فيها علم الكلام لأنّ مبناها الطرق الخطابية والوعظية؛ فإن الباحث يلحظ استفادتهم من العلوم الشرعية ـ ولا سيما علم الكلام ـ في مباحثهم الإلٰهية؛ إنْ استمدادًا لمعطيات عقديّة منه بقصْد التوفيق بين مقتضيات العقيدة الإسلاميّة ومقتضيات النظر الفلسفيّ، أو تعقيبًا ونقضًا لآرائهم؛ كما أسهم علم الكلام في تهذيب المصطلحات الفلسفيّة، وتسهيل تداولها، عن طريق دمجها في العلاقات الدلاليّة والبنيات الاستدلاليّة الطبيعيّة، التي ينبني عليها التكلّم باللغة العربية، حتّى إنّنا نجد أن أوْفَقَ الفلاسفةِ تعبيرًا فلسفيًا أكثرُهم دربةً على لغة الكلام[١].

وجديرٌ بالبيان أنّ منهجيّة تكامُلِ الفلسفة مع علم الكلام تختلف عن منهجيّة تكامله معها؛ فالفلاسفة دمجوا مقتضيات العقيدة الإسلاميّة في الفلسفة، أو قُلْ ـ بعبارة أخرى ـ: إنّهم جعلوا الفلسفة حاكمة على غيرها، وليس العكس؛ فانتهى بهم ذلك ـ رغم حرصهم على الموافقة بين مقتضيات العقيدة الإسلاميّة والمقتضيات الفلسفيّة ـ إلى تمحّلات تقريبيّة، وشذوذات عقديّة، كالقول بقدم العالم، وعلم الله تعالى بالكلّيّات دون الجزئيّات، وأنكروا المعاد الجسمانيّ. أمّا المتكلّمون، فدمجوا العلوم المنقولة في العلوم الإسلاميّة؛ لأنّهم وزنوا المنقول الأجنبيّ بمعيار العلوم الأصليّة[٢].

---

[١] راجع: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ١٤٥.

[٢] راجع: شيبوب، بلال، م.س.

ب. جهات الافتراق بين الكلام والفلسفة

❖من حيث الموضوع: يشترك الكلام والفلسفة في بحث بعض المواضيع كالإلهيّات والنبوّات والقيم والطبيعيّات وغيرها، وإن كان بحث المتكلّم في بعضها مقصودًا لذاته، وفي الآخر لغيره، وأمّا الفلسفة فتحتمل البحث فيها وعدم البحث، وتحتمل أن تأخذها مقصودة لذاتها ومقصودة لغيرها وذلك تابع لنوع الفلسفة.

❖من حيث الأدلّة والوسائل المستعملة: فإنّه لا يتميّز لأحد العلمين عن الآخر إلّا بمقدار ما يتحقّق عندهما من أحقّيّة لتلك الأدلّة؛ فلذلك يقبل الكلام والفلسفة عمومًا جميع الأدلّة، ولكن يبقى تقديرها في محالها وهذا قد يحكمه أمور أخرى. مثلًا قد يعتبر الفلسفيّ الوضعيّ عدم الإحساس بالموضوع أو عدم وقوعه تحت التجربة كافيًا لنفي إمكان البحث فيه وجودًا وعدمًا أو عبثيّة ذلك، ولكن ذلك عند المتكلّم المنزّه لله تعالى لا يُلتفت إليه، أمّا المتكلّم المعتقد بالتجسيم لله عزّ وجلّ فقد لا يخالف الفلسفيّ الوضعيّ أو التجريبيّ، بل يوافقه عليها وهذا لا شكّ راجع إلى الاختلاف في الاعتقاد بين المتكلّمين.

❖من حيث الغاية: إنّ منشأ أعظم تفاوت يظهر بين الفلسفة والكلام راجع إلى الغاية، فبينما لا يستطيع المتكلّم أن ينكر أنّ غايته هي نصرة العقائد الدينيّة بغض النظر عن الاختلاف في الجزئيّات بين المتكلّمين، لا تأبى الفلسفة عدم الانطلاق من أصل العقائد الدينيّة، بل لا تنافي وجود فلسفات معارضة ومنكرة للعقائد الدينيّة.

❖من حيث المبادئ: قد يقول بعض الفلاسفة إنّ الفرق هو مجرّد كون المتكلّم آخذًا ببعض المقدّمات وإن لم تكن أدلّة أو مقدّمات أدلّة، بل تصوّرات وأحكام معيّنة، يأخذها مسلّمات عنده، كوجود الله وثبوت نبوّة بعض الأنبياء. وأنّ الفلاسفة يعملون عكس ذلك، وأنّه لا مسلّمات لديهم البتّة. إلّا أنّ هذا الكلام

بعد التمحيص والتحقيق غير دقيق وهذا برز في بعض الكتب الفلسفيّة التي يظهر فيها أنّ صاحبها قد انطلق من مسلّمات استدلّ عليها مثلًا، وليس المورد هنا مورد تفصيل[١]..

ت. مسائل مشتركة بين الكلام والفلسفة:

توجد مسائل يشترك في البحث فيها كلّ من الكلام (بمعناه الواسع الذي يتضمّن المقدّمات العامّة)، والطبيعيّات والفلسفة، وذلك لما في موضوعيهما من تداخل واشتراك من جهات، ومن أهمّ هذه المسائل:

❖ أسس المعرفة، وهي المعبّر عنها في العصر الحديث بنظريّة المعرفة بجميع تفاصيلها سواء في حقيقة المعرفة أم في أسبابها ومصادرها.

❖ أسس النظر والاستدلال والفكر، والطرائق الصحيحة للنظر وغير الصحيحة، كما يشتركان في تأسيس المباحث المنطقيّة.

❖ القيم الأخلاقية ويُبحث فيها عن أسس القيم وهل هي حقيقيّة أم وضعيّة..

❖ إثبات وجود الله والأدلّة عليه ومدى وثاقتها.

❖ البحث في الخوارق للقوانين الطبيعيّة.

❖ تصوّرات أساسيّة كثيرة نحو الزمان والمكان والفعل والانفعال والحركة.

❖ حقيقة المادّة وممَّا تتألّف.

❖ الحرّيّة الإنسانيّة وشروطها ومدى تحقّقها.

❖ التكليف وتعريض الإنسان للامتحان والاختبار.

❖ النبوّات وحقيقتها ومدى فائدتها للجنس البشريّ[٢].

---

[١] راجع: فودة، سعيد، م.س.

[٢] راجع: فودة، سعيد، تكامل العلوم -علم الكلام والفلسفة أنموذجًا-، العدد ٤٠.

الخاتمة

وهكذا يتبيّن معنا أن إشكاليّة التكامل المعرفيّ بين العلوم عمومًا وفي العلوم الإسلاميّة خصوصًا، هي إشكاليّة معاصرةٌ تطرح نفسها بقوّة على بساط البحث فاتحةً المجال لمختلف الباحثين لسبر أغواره. فعلى صعيد المفهوم لا زالت الضبابيّة في تأطيره موجودة، وكذا الحال على صعيد المصطلح، في حين أنّ الكلّ يجمع على أهمّيّة التكامل المعرفيّ وضرورته في الوقت الراهن وأنّه المسار الذي لا بدّ من سلوكه للحفاظ على مستقبل العلم وازدهار المعرفة منعًا لجمودها.

ومع ذلك، يواجه التكامل المعرفيّ العديد من المعوقات والمشاكل، لا سيّما عندما نتحدّث عن التكامل المعرفيّ في العلوم الإسلاميّة؛ لأنّها تعاني من ضعف في التنظير والتطبيق معًا، حيث شهد تاريخ الإسلام محاولات وتجارب فرديّة فقط لعلماء أجلاء جمعوا في تحصيلهم وشخصيّاتهم العلميّة أبعادًا مختلفة ظهرت في أعمالهم ونتاجهم العلميّ دون أن تتحوّل تلك التجارب إلى منهجٍ يُتّبع أو نظريّة متكاملة تطبق في مختلف المجالات.. أضف إلى ذلك مشكلة التكامل بين العلوم الإسلاميّة وغير الإسلاميّة من إنسانيةٍ غربيّة غريبةٍ في مبانيها عن المباني الإسلاميّة.

وفي هذا الإطار، يبرز إلى الآن منحيان في بحث التكامل المعرفيّ في العلوم الإسلاميّة، أحدهما يرى أنّ هذه الخطوة مرةً أخرى هي تأثرٌ بما حصل من تزاوج وتكامل لدى الغرب، حيث تفطّن مجموعة من العلماء الغربيين إلى قصور وخطأ التجزئة في العلوم التجريبيّة والإنسانيّة، فنحوا نحو نوعٍ من التكامل والتزاوج وأنتجوا علومًا جديدة من علومٍ سابقة، كالكيمياء الحياتيّة، وعلم النفس الاجتماعيّ.. ووفق وجهة النظر هذه، فإنّ التكامل المعرفيّ نوعٌ من مجاراة الغرب ومفاهيمه لكن ضمن نطاق العلوم الإسلاميّة. في حين يظهر منحى آخر يرى أنّ

الرؤية الإسلاميّة الصحيحة تستلزم التكامل انطلاقًا من مُبْتنيات الدين كالتوحيد، وأنّه ينبغي الانطلاق من تلك النظرة للوجود لأسلمة العلوم المختلفة.

ومع ذلك، وبما أنّ شراع البحث مترع، يبقى التخوّف قائمًا من أن يلتقط الباحثون مرّة أخرى أدوات غريبة غربيّة يُعْمِلونها في البحث وتكون منطلقهم في المعالجة، فنعود ونقع في الدوّامة نفسها التي سبق أن وقعت بها العلوم سابقًا؛ لذا ينبغي التنقيح والتأصيل بعمق وشموليّة قبل الوصول إلى نتائج في هذا الصدد.

ولكن، رغم هذه الهواجس، فإنّ سنّة المسار المعرفيّ تقودنا نحو وجوب التكامل بين مختلف العلوم، وهذا هو مستقبل العلم، فمن يريد أن يحجز له موقعًا في المستقبل على صعيد المعرفة ينبغي له أن يمتلك الأدوات المعرفيّة المناسبة، فهذا المسار سوف لن ينتظر أحدًا والريادة فيه لن تتجمّد منتظرةً إيّانا لنكون جاهزين لخوض غمار هذا المعترك بالشكل المطلوب! بل كما حصل عبر التاريخ، المستقبل والريادة فيه معرفيًّا وعمليًّا ستكون في يد من يستبقه ويمتلك الأدوات التي تؤهّله من تقديم نفسه وأطروحته المعرفيّة في كلّ صعيد بوصفها محلّ حاجة البشر ومُستقى الحلول لمشاكلهم!

بعبارةٍ أخرى، إذا أردنا أن نكون منسجمين مع تقديم الإسلام لنفسه كدينٍ كامل تامّ لا يحتاج إلى غيره، وإذا أردنا أن يسود أنموذجنا المعرفيّ انطلاقًا من أصوله ومبادئه وتطبيقاته ويكون محلّ تطلّعٍ للمسلمين وللبشر عمومًا، فعلينا أن نكون رياديّين في مسار التكامل المعرفيّ هذا، وذلك منعًا لتكرار التاريخ لنفسه في التبعيّة العلميّة للغرب التي حدثت لكونه السبّاق في الحركة العلميّة التجريبيّة والتكنولوجيا، فبات الجميع من حيث يدري أو لا يدري تابعًا للفلسفة الغربيّة إثر ذلك.

وامتلاك مفاتيح المستقبل يستلزم العمل المنهجيّ التكامليّ بين الباحثين،

وتظافر الجهود والاجتهاد لاستنباط الأصول المعرفيّة التي ينبغي أن تحكم ذاك المسار التكامليّ بين مختلف العلوم وتتجلّى فيها كلّها. هذا مع الالتفات إلى أهمّيّة التنقيب في تاريخ علمائنا بشكلٍ خاصّ، الأمر الذي لم نجد مقالات أو مؤلّفات حوله لإعداد هذا المقال، وهو أمرٌ مستغربٌ في الحقيقة! فمع أنّ التكامل المعرفيّ حديث الطرح كمنهج وتوجهٍ علميٍّ، إلّا أنّ العديد من علمائنا مارسوه حسب مورد احتياجهم كالشيخ المفيد والشيخ الطوسي...، وكثير من المتأخّرين كالشهيد محمّد باقر الصدر والشهيد مطهّري والعلّامة الطباطبائيّ وغيرهم، وقد بقيت تجاربهم فرديّة لم تتحوّل إلى منهجٍ يمكن اعتماده وتطويره وإعادة إنتاج العلوم وفق ما حدّ فاعليته.

بناءً على ذلك، ينبغي أن تهبّ مراكز الأبحاث والدراسات ذات التخصّص والاهتمام والمسؤوليّة للاضطلاع بهذا الدور الكبير، لاسيما في إطار توحيد الجهود ومساهمات الباحثين في هذا المجال، للاستقاء من معين تجارب علمائنا والبناء عليها، ثمّ تقديم الطروحات التكامليّة في مختلف المجالات، في المناهج والأدوات والحقول المعرفيّة، ووضع ما يتفتّق عن تلك الأبحاث بين أيدي المؤثّرين وصنّاع القرار في شتّى المجالات، لتكون اللبنة في إعادة إنتاج مناهج وعلوم مواكبة لحركة العلوم وحركة المجتمع، وفي سبيل تقديم القراءة الأنجع للإسلام والحياة.

المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.

٢. ملكاوي، فتحي حسن، منهجيّة التكامل المعرفيّ: مقدّمات في المنهجيّة الإسلاميّة، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، هرندن، فرجينيا، الولايات المتّحدة الأميركيّة، ط١، ٢٠١١م.

٣. موقع نقطة علوم، مقال بعنوان: التكامل المعرفيّ بين العلوم: ضرورة حضاريّة ونهضويّة، ١ ديسمبر ٢٠٢٠.

٤. قاسمي، عمار، التكامل المعرفي- مقاربة مفاهيمية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، مجلة آفاق علمية.

٥. مغراوي، ياسين، مقال بعنوان: التكامل المعرفيّ ودوره في قيام الحضارة الإسلاميّة وبناء الأمّة المحمّديّة، ١٢-١٠-٢٠١٩.

٦. العجين، عليّ بن إبراهيم، لتكامل المعرفيّ بين السنّة النبويّة والعلوم العصريّة(المنهجيّة والتطبيق) - جامعة آل البيت، الأردن ٢٠٢٠، دائرة المكتبة الوطنية.

٧. مغراوي، ياسين، مقال بعنوان: التكامل المعرفيّ ودوره في قيام الحضارة الإسلاميّة وبناء الأمّة المحمّديّة، ١٢-١٠-٢٠١٩.

٨.إبراهيم، محمّد أحمد محمّد، مفهوم التكامل المعرفيّ وعلاقته بحركة إسلاميّة المعرفة، مجلة إسلاميّة المعرفة المجلد ١١، العدد ٤٢-٤٣ (٣١ ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٦).

٩.روبرت أغروس، و جورج ستانسو، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٣٤، العلم في منظوره الجديد، الكويت، ١٩٧٨، ترجمة كمال خلايلي.

١٠.ملكاوي، فتحي حسن، مفاهيم في التكامل المعرفيّ، مجلة إسلاميّة المعرفة، السنة ١٥، العدد ٦٠، ٢٠١٠م.

١١.رياض، زيدي فاروق، ولخضر، بوغفور، التكامل المعرفيّ بين اللغة العربيّة وأصول الفقه – دراسة تحليليّة نقديّة- مجلّة البحوث العلميّة والدراسات الإسلاميّة، المجلّد ١٤، العدد٢، ٢٠٢٢.

١٢.الصدر، محمّد باقر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، دار التعارف، المعالم الجديدة. و مطهّري، مرتضى، مدخل إلى علم الأصول، دار الولاء، ٢٠٠٩.

١٣.عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط٢ المركز الثقافيّ العربيّ، المغرب.

١٤.شيبوب، بلال، التكامل المعرفيّ بين الفلسفة وعلم الكلام وعلم أصول الفقه من خلال مفاهيم الرحالة « مفهوم العلّة نموذجًا» ٨ نوفمبر ٢٠٢٠.

١٥. فودة، سعيد، تكامل العلوم -علم الكلام والفلسفة أنموذجًا-، مجلّة المعيار، الجزائر، العدد ٤٠، ٧-١١- ٢٠١٥.

أسلمة العلوم بين المؤيّدين والمعارضين

الأستاذة فاطمة الحسيني[١]

مقدّمة:

نجح الغرب في التّرويج للعلوم التي أنتجها وفقًا لمبانيه، بحيث أصبح التّعامل معها كمسلّمات لدى جميع الثّقافات والحضارات، وقد أدرك المفكّرون والباحثون المسلمون خطورة هذا الأمر، لكونه يُشكّل استعمارًا ثقافيًّا علميًّا غربيًّا. وكان من أهم ما طُرح للتصدّي لهذا الاستعمار والاستلاب الثّقافيّ والعلميّ ما يُسمّى بمشروع «أسلمة العلوم»، والّذي سيكون موضوع البحث.

وتعود مسألة أسلمة العلوم إلى قضيّة الصّلة بين العلم والدين، وتلتقي مع مواضيع معرفيّة عدّة، من قبيل نظريّة المعرفة الإسلاميّة، العلاقة بين الحوزة والجامعة، مناهج البحث في سائر العلوم، مناهج البحث في العلوم الدينيّة....

وقد اختلفت الآراء في هذه المسألة بين رافضٍ ومؤيّد، فما هي الأسباب التي دفعت بعض الباحثين إلى تبنّيه إلى الحدّ الّذي رأى فيه باب النّجاة للشعوب الإسلاميّة من كلّ مشاكلها، بينما رفضه آخرون إلى الحدّ الّذي اعتبره خروجًا عن الصراط المستقيم؟

---

[١] باحثة وأستاذة في جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالميّة- حوزة السيّدة الزهراء عليها السلام- بيروت.

وهكذا تحدّدت إشكاليّة البحث ومساراته:

فالإشكاليّة هي: ما هو مشروع أسلمة العلوم مفهومًا، وأهدافًا، وأسُسًا؟ وكيف نقوّم هذا المشروع في ضوء المواقف المتابينة منه؟

وخطّة المعالجة تقوم على ثلاثة مباحث:

أوّلًا: مفهوم أسلمة العلوم

ثانيًا: ماهيّة مشروع أسلمة العلوم

ثالثًا: أسلمة العلوم في ميزان التّقويم

وذُيّلت الدراسة بخاتمة تتضمّن النتائج والاستخلاصات.

أوّلًا: مفهوم أسلمة العلوم

كما جرت العادة في الأبحاث العلميّة، فإنّه لا بدّ أوّلًا من تحديد المفهوم وتعريفه، بالإضافة إلى مُلابساته كمصطلح قبل الدّخول في تفاصيل النّزاع العلميّ وعرض آراء المؤيّدين والمخالفين، فما هو المراد من أسلمة العلوم؟

١ .تعريف أسلمة العلوم

لا شكّ في وجود الاختلافات البنيويّة بين الفكر الإسلاميّ والفكر الغربيّ مِن جهات عديدة، وسنأتي على ذكرها لاحقًا، فالعلوم الحاليّة الوافدة من الغرب، وتحديدًا العلوم الإنسانيّة بمعناها الواسع، من علم اجتماع ونفس وسياسة واقتصاد وغيرها، هي وليدة الأسس الفلسفيّة الغربيّة في رؤيتها الماديّة للكون والإنسان، والتي تستبعد الوحي والغيب من منظومتها، وبالتالي تقوم على الأسس الماديّة الفكريّة، وهو ما يجعل المسلم يتخبّط ويعيش الازدواجيّة بين إسلامه الّذي يقوم على رؤية إلهيّة للكون والوجود وبين ما يتلقّاه من علوم تعارض هذه الرؤية، ليكون، كما عبّر بعضهم، الشاهد الحيّ على الجرائم الفكريّة والروحيّة بحقّ

الإسلام والتصوّر الإسلاميّ، نظرًا لِما تؤدّي إليه من آثار خطرة، فـ«الكثير من العلوم الإنسانيّة مبنيّ على أسس فلسفيّة ومبانٍ فكريّة نابعة من النّزعات المادّيّة التي تنبذ التعاليم الإلهيّة والإسلاميّة؛ ولذلك فإنّ تعليمها سيؤدّي إلى إنكار التعاليم الإسلاميّة والتشكيك في المبادئ الدينيّة والعقائديّة»[١]، وستكون وفقًا لرؤيته قاصرة عن تأمين مطالب وأهداف المجتمع الإسلاميّ، فهي «لا ترتبط بنا ولا تنظر إلى احتياجاتنا ولا تستند إلى فلسفتنا أو معارفنا، بل هي ناظرة إلى قضايا أخرى ولا تحلّ مشاكلنا»[٢].

وتتعمّق المشكلة فيما لو ربطنا الموضوع بالاستلاب الثّقافيّ والفكريّ للأمّة، من خلال سيطرة الفكر الغربيّ، ويحيل الكثيرون أزمة الأمّة الإسلاميّة في التّراجع الحضاري الّذي يعتريها وفشل محاولات الإصلاح بالدرجة الأولى إلى أزمة فكر، وأنّ سائر الأزمات هي انعكاس لها[٣].

وتبعًا لهذه المراجعة الذّاتيّة من علماء الأمّة الإسلاميّة ومثقّفيها، كانت المواقف من الإنتاج العلميّ الغربيّ تتفاوت بين موقفين:

الموقف الأوّل: يقوم على فكرة أنّ تحقيق التقدّم الحضاريّ يكون بالرفض والقطيعة مع العلوم الغربيّة والاكتفاء بما جاء به الوحي من نصوص، وما وصلت إليه اجتهادات العلماء المسلمين في فهم هذه النصوص. ولم يميّز هذا الاتجاه بين علوم تجريبيّة وإنسانيّة في الرفض، بل جعلها جميعها في كفّةٍ واحدة[٤].

---

[١] كلمة السيّد الخامنئيّ لدى استقباله أساتذة ومدراء الجامعات بتاريخ ٣٠/ ٨/ ٢٠٠٩.

[٢] كلمة السيّد االخامنئيّ في ملتقى أساتذة الجامعات في شهر رمضان المبارك ٠٥/ ٠٩/ ٢٠١٠.

[٣] المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، إسلاميّة المعرفة (المبادئ العامة – خطّة العمل – الإنجازات)، ص ١٤ –١٥.

[٤] خليل، صبري محمد، قضيّة تأصيل العلوم والمواقف المتعدّدة منها، الموقع الرسميّ للدكتور صبري محمد خليل خيري، ٢٣/ ٧/ ٢٠١١، على الرّابط: https: / /drsabrikhalil.wordpress.com/ ٢٠١١/ ٠٧/ ٢٣/ قضيه-تأصيل-العلوم-والمواقف-المتعدده-م/

الموقف الثاني (الوسطيّ): يُعدّ موقفًا معتدلًا نقديًّا، بحيث لا يقبل العلوم الغربيّة قبولًا مطلقًا ولا يرفضها رفضًا تامًّا، بل يقبل منها ما لا يتناقض مع أصول الإسلام ومبانيه[١].

ومن هنا بدأت الدعوات من النخب الثقافيّة الإسلاميّة بالإضافة إلى بعض مراكز البحوث والدراسات في الثمانينيات إلى تهذيب الإنتاجات العلميّة الحديثة، بحيث تصبح متوافقةً مع رؤية الإسلام للكون والإنسان، وقد برز من بين هذه الدّعوات المعهد العالي للفكر الإسلاميّ في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، الّذي آمن بضرورة القيام بقراءةٍ فرزيّةٍ لمنظومة الغرب المعرفيّة بكافّة حقولها، نظرًا لتأثّر المعرفة البشريّة بالبيئة الثقافيّة والقيميّة الصادرة منها، ليتمّ استخلاص ما ينسجم فيها مع الرؤية الإسلاميّة، ووضع ما ينسجم منها مع الخصوصيّة الثقافيّة الغربيّة جانبًا، ليصدر المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ بعد ذلك ورقة مشروعه في كتاب «إسلاميّة المعرفة.. المبادئ العامّة، خطّة العمل، الإنجازات»، والتي تمّ الترويج لها بقوّة، حيث قام بشكل أساسيّ الدكتور إسماعيل الفاروقي[٢] بصياغة هذا المشروع مُوضّحًا مبادئ مشروع إسلاميّة المعرفة، أهدافه، وخطوات عمله في عام ١٩٨٢م. وهذه الصّيغة يعتبرها بعض الباحثين الصّياغة الأقوم لإسلاميّة المعرفة

---

[١] خليل، صبري محمد، م.س.

[٢] إسماعيل الفاروقي باحث ومُفكّر فلسطينيّ ولد عام ١٩٢١م في مدينة يافا في أُسرة ميسورة الحال، شارك في بعض العمليّات الجهاديّة في فلسطين. تابع دراسته في الولايات المتحدة الأمريكيّة حيث نال هناك الدّكتوراه في الفلسفة، ثُمّ انتقل بعدها إلى مصر لدراسة العلوم الإسلاميّة في الأزهر. عاد بعدها مجدّدًا إلى الولايات المتّحدة، حيث عمل كأستاذ لفلسفة الأديان في جامعات أمريكيّة وغربيّة متعدّدة وذلك في فترة الخمسينات. وللفاروقي مؤلّفات عديدة في مجال الأديان والحضارة الإسلاميّة، وقد كان من المؤسّسين لـ «جمعيّة العلماء الاجتماعيّين المسلمين» عام ١٩٧٢م، كما تولّى رئاسة الجمعيّة حتى عام ١٩٧٨م. له عدّة بحوث باللّغة الإنكليزيّة فيما يتعلّق بـ «إسلاميّة المعرفة «والّتي يُعدُّ الفاروقي وفقًا لكثيرين المُنظّر الأوّل لها، وقد قام المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ ومجلّة المسلم المعاصر بترجمة هذه البحوث إلى اللّغة العربيّة ونشرها. ترأّس الفاروقي "المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ» منذ تأسيسه عام (١٩٨١م) في الولايات المتّحدة الأمريكيّة وحتّى أواخر حياته؛ إذ في عام ١٩٨٦م طُعن الفاروقي وزوجته بالسكاكين في مكان إقامتهما في الولايات المتحدة الأمريكية ويُرجّح أنّ الموساد الإسرائيليّ هو المسؤول عن عمليّة الاغتيال.

من بين جميع الجهود الّتي قدّمت في هذا المجال[١]، وبناءً على ذلك اخترنا تعريف أسلمة العلوم كما جاء عن المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ؛ بهدف الابتعاد عن التخبّط في المفهوم في ظلّ عدم وجود تعريف متّفق عليه لأسلمة العلوم، أو في ظلّ وجود مستويات عدّة من الفهم لأسلمة العلوم، إلاّ أنّنا نشير بشكل موجز إلى الاتّجاهات الأساسيّة في هذا المجال:

أ. أخذ العلوم الغربيّة الحديثة من دون معالجتها أو النّظر فيها، ثمّ إضافة بعض الآيات أو الرّوايات التي يُمكن أن تناسبها، وذلك من باب إضفاء المشروعيّة على هذه العلوم، وهذا التّفسير هو التّفسير السّاذج لأسلمة العلوم والخاوي في حقيقته من معنى الأسلمة.

وقد تكون إضافة الآيات والرّوايات من باب محاولة إثبات أنّ هذه العلوم مصدرها النّصوص الدينيّة، وهو اتّجاه خطير يحاول إثبات حقّانيّة هذه المصادر الدينيّة من خلال العلوم الحديثة التي قد يثبت في أوقات لاحقة بطلان الكثير من نظريّاتها.

ب. تهذيب العلوم الغربيّة الحديثة، وذلك بغربلتها ممّا لا يوافق المباني الإسلاميّة، بحيث يُقبل منها ما يتماشى مع الرؤية الإسلاميّة.

ت. التكامل بين العلوم الإسلاميّة والعلوم الغربيّة الحديثة، وذلك عبر «الاطلاع على معطيات الغرب والعمل على نقدها، وإضافة معطياتنا إلى ما نرتضيه من المعطيات الغربيّة لتأسيس علومٍ إنسانيّة مؤصّلة ومؤسلمة»[٢].

وبالعودة إلى التّعريف المُعتمد «لأسلمة العلوم»، نجد ما يلي: «إنّ إعادة صياغة العلوم في ضوء الإسلام هو ما نعنيه بكلمة «أسلمة» العلوم، ونعني بذلك إعادة صياغة المعلومات وتنسيقها وإعادة التفكير في المقدّمات والنتائج المتحصّلة

---

[١] أبو زيد العامليّ، أحمد عبد الله، الرؤية الكونيّة الإسلاميّة المعرفة قراءة في تأصيلات العلّامة الإمام محمّد باقر الصدر، صص ٢٦٦ - ٢٧٩.

[٢] يثربي، يحيى، دور الحوزة والجامعة في أسلمة العلوم الإنسانيّة، ص ١٤٨.

منها، وتقويم الاستنتاجات التي تمّ الانتهاء إليها، وإعادة تحديد الأهداف، على أن يكون كلّ ذلك بطريقة تجعل فروع المعرفة المختلفة تُثري التصوّر الإسلاميّ وتخدم أهداف الإسلام»[١].

فأسلمة العلوم لا تكون بإضافة آية أو رواية تُحَمَّلُ مضامينها على مضامين العلوم الوافدة إلينا، وهو ما يفعله كثيرون، بل هي عمليّة دقيقة في دراسة المعلومات وتبويبها بناءً على قضايا الإسلام الأساسيّة، وهي «وحدة الحقيقة، ووحدة المعرفة، ووحدة البشريّة، ووحدة الحياة، والإيمان بوجود هدف من وراء خلق الكون والإنسان، وتسخير الكون للإنسان، وعبوديّة الإنسان لله»[٢]، الأمر الّذي يتطلّب ما هو أبعد وأوسع من النّقد كما يقول محمّد بن نصر: «فالمطلوب ليس أسلمة المعارف الإنسانيّة الموجودة، من خلال نقدها في ضوء التصوّرات الإسلاميّة، فهذا لا يتجاوز الجانب السلبيّ، وذلك بإظهار عيوبها ونواقصها، وهذا ما يتمّ أيضًا وبشكل أكثر عمقًا في إطار الوضعيّة نفسها، ولكن المطلوب هو إنجاز دراسات في المجال الإنسانيّ تكون مختلفة في منطلقاتها وفي صياغاتها العلميّة وفي غاياتها»[٣].

فالمطلوب هو إنتاج كتب دراسيّة جامعيّة تُعاد فيها صياغة ما يقرب من عشرين من فروع الدراسة وفقًا لما أحصاه بعض الباحثين وذلك لتتوافق مع وجهة النظر الإسلاميّة[٤].

ويُلاحظ أنّ معظم المتكلّمين في مشروع أسلمة العلوم، قد تناولوا في مشروعهم أسلمة العلوم الإنسانيّة حصرًا، وقلّما نجد من تناول أسلمة العلوم الطبيعيّة[٥]؛ حيث تنوّعت المواقف من العلوم الّتي تتعلّق بها أسلمة العلوم، وهي

[١] الفاروقي، إسماعيل راجي، «أسلمة المعرفة»، صص ٩-٢٣.

[٢] م.ن.

[٣] بن نصر، محمد، تأصيل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، أما آن لهذه الازدواجيّة أن تنتهي؟، صص ٩٩-١٢٦.

[٤] الفاروقي، إسماعيل راجي، م.س، صص ٩-٢٣.

[٥] يُراجع: عمارة، محمد، إسلاميّة المعرفة ماذا تعني؟، صص ٢٦ - ٣٣.

ثلاثة مواقف:

أ. أسلمة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة فقط دون العلوم التجريبيّة والطبيعيّة، والسّبب أنّ العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة تتمتّع بخصوصيّة التّعميم، فلا تتفاوت نتائجها بتفاوت الخلفيّات والبلدان والظّروف. فمثلًا لا يختلف تفسير ظاهرة مناخيّة بين بلد إسلاميّ وآخر غربيّ، حيث تبقى ماهيّة هذه الظاهرة على حالها[١]، مع تغيرُّ الخلفيّات. أمّا فيما يختصّ بالعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة فنقول إنّها القدر المتّفق والمُجمَع على أسلمته بين جميع القائلين بضرورة أسلمة العلوم؛ لأنّها لا تحمل خصوصيّة التعميم كما العلوم التجريبيّة والطبيعيّة، وبالتّالي يكون لأسلمتها وتأصيلها معنىً[٢].

ب.أسلمة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة وكذلك العلوم التجريبيّة والطبيعيّة. فصحيح أنّ العلوم التجريبيّة والطبيعيّة ليست كالعلوم الإنسانيّة في اختلافها وتفاوتها بتفاوت الخلفيّات الفلسفيّة. فهي علوم لا تتغيّر بتغاير المعتقدات؛ ولذا رفض بعض الباحثين أن يكون هناك أسلمة لها. إلاّ أنّ منطلقات العلوم التجريبيّة والطبيعيّة تختلف كما يختلف توظيفها باختلاف الغايات المحرّكة للإنسان وما يعتقده. وبالتالي فإنّ من قال بأسلمة هذه العلوم أوضح أنّ أسلمتها يعني تحديد منطلقاتها وتوظيفها في المقاصد التي يريدها الله[٣]. وبهذه الطّريقة تتفاوت كيفيّة أسلمة العلوم وفقًا لطبيعتها[٤].

ت.أسلمة جميع العلوم من علوم إنسانيّة واجتماعيّة، تجريبيّة وطبيعيّة، وبما في ذلك العلوم الشرعيّة (الّتي نسمّيها الإسلاميّة). ويُعدّ استخدام مُصطلح

[١] يُراجع: البناهي، محمّد حسين، أسلمة العلوم الاجتماعيّة وخلفيّات القطيعة بين الحوزة والجامعة، صص ١٩٦-١٩٨.

[٢] يُراجع: م.ن، ص١٩٧.

[٣] يُراجع: عمارة، محمد، م.س، ص ١٢؛ صص ٢٦ - ٣٣.

[٤] يُراجع: م.ن.

أسلمة العلوم الشرعيّة أمرًا نادرًا بين القائلين بأسلمة العلوم. والمراد من أسلمتها أن تُرَدَّ هذه العلوم كعلوم تفسير القرآن، الحديث، الأصول، الفقه، وغيرها، إلى أصولها، وهي القرآن الكريم والسُّنّة، وذلك عبر التأكّد من صحّة الرّوايات على سبيل المثال في الأدلّة النقليّة، وأمّا في الأمور التحليليّة العقليّة، فهي تحتاج إلى دليل على صحّتها. وهي بعبارة أخرى تعني مُراجعة التُّراث وإعادة النّظر فيه لتنقيحه ممّا يمكن أن يكون قد اختلط فيه، ورفض كلّ ما يتعارض مع الكتاب والسُّنّة[١]. يقول طه جابر العلواني: «يسخر البعض ويقولون ماذا تريدون أن تؤسلموا؟ أتؤسلمون الحديث؟ أتؤسلمون التّفسير؟ أتؤسلمون السُنّة؟ نعم نؤسلم كلّ هذا. ولكن بأيّ معنى؟.. تتمّ عمليّة الأسلمة من خلال مُراجعة هذه الأنواع من المعرفة ومحاولة الكشف عن مدى ارتباطها بالكتاب والسُّنّة على مستوى فهمنا المُعاصر»[٢].

٢. تاريخ المصطلح وتطوّره

مرّ مصطلح مشروع الأسلمة بمراحل عدّة:

أ- المرحلة الأولى: استخدام مصطلح أسلمة العلوم

كان مصطلح «أسلمة العلوم» هو المصطلح الأوّل الّذي تمّ طرحه واستعماله للتّعبير عن هذا المشروع. وكلمة أسلمة هي تَرجمة لكلمة (Islamization)، وتُعبرّ عن تغيير شيء من وضعٍ إلى آخر[٣].

ب- المرحلة الثّانية: تعدّد المصطلحات وتباين المفاهيم

بعد طرح مصطلح أسلمة العلوم، ظهرت أصوات معترضة على استخدامه.

[١] يُراجع: العلواني، طه جابر، مقدّمة في إسلاميّة المعرفة، ص ٣١ – ٣٢.

[٢] م. ن، ص ٣٢ – ٣٣.

[٣] أبو زيد العامليّ، أحمد عبد الله، م.س، صص ٢٦٦-٢٧٩.

وكان الاعتراض عليه من نواحٍ مختلفة:

- من الناحية اللغويّة: إنّ كلمة أسلم إذا كانت لازمة، فمعناها دخل في الإسلام أو أسلف، وأسلف: من بيع السلف، أي البيع الذي يكون فيه الثمن حالًّا للبائع والمُثمن مؤجّلًا للمشتري، «فكأنّك قد أسلمت الثمن إلى صاحب السلعة وسلّمته إليه»[١].

أمّا لو كانت متعدّية، فتكون بمعنى فوّض (أسلم أمره لله)، أو بمعنى خذل (أسلم صديقه للعدوّ)، وعندما نقول أسلمة العلوم نكون قد استخدمنا فعل الأسلمة بصيغة الفعل المتعدّي، لكنّنا نكون قد استخدمناه بمعنى الدّخول في الإسلام، وهو معنى كلمة أسلم فيما لو كانت لازمة[٢].

- من النّاحية المعنويّة: اعترض د. مقداد يالجن بأنّ ما يوصف بالإسلام هو خصوص ما كان يتمتّع بالإرادة والاختيار، بينما العلوم ليس لها إرادة واختيار[٣]. وأُشكِل أيضًا على مصطلح أسلمة العلوم بأنّه لا يُظهر اقتدار الإسلام كما يمكن أن تُظهره اصطلاحات أخرى.

لذا، ونظرًا لوجود هذه الإشكالات، فقد استخدمت بعض المؤسّسات مصطلحًا آخر: «إسلاميّة المعرفة»[٤]، والّذي يَظهر فيه «اقتدار الإسلام وشموليّته وقدرته على قيادة الحياة من موقع القويّ»[٥]، لا من الموقع الضّعيف الّذي يكون فيه مُتأثّرًا لا مؤثّرًا، حيث تأخذ أسلمة العلوم بالاعتبار

[١] ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج١٢، ص ٢٩٥.

[٢] الخميس، إبراهيم: الخلاف حول مصطلح التأصيل الإسلاميّ- التأصيل الإسلاميّ للعلوم الاجتماعيّة(١)، مدوّنة الباقي، (المقال عبارة عن ملخّص من كتاب تمهيد في التأصيل للدكتور عبدالله الصبيح)، على الرابط: https: / /www.baaqi.com/ ٢٠٠٨/ ٠١/ ١.

[٣] الخميس، إبراهيم، م.س.

[٤] م.ن.

[٥] أبو زيد العامليّ، أحمد عبد الله، م.س، صص ٢٦٦-٢٧٩.

ما عبّر بعضهم عنه ب«صورة الآخر في عين الأنا، أو كيف تبدو الأنا بلباس الآخر»[١].

وكمصطلحات أخرى بديلة عن مصطلح «الأسلمة»، اقتُرحت مصطلحات عدّة توزّع استخدامها بين بعض الباحثين والعلماء، من قبيل مصطلح «التأصيل الإسلاميّ للعلوم»، الذي اقترحه د. مقداد ياجن[٢]، ومصطلح «التوجيه الإسلاميّ للعلوم»، كذلك «المنهج التوحيديّ للمعرفة»، «إعادة صياغة العلوم من وجهة إسلاميّة»، «بناء العلوم على منهج الإسلام»، و«تأسيس العلوم على الأصول الإسلاميّة»، حيث حاول كلٌّ من الباحثين في هذا المجال أن يعثر على اصطلاح يراه الأقرب إلى المعنى المطلوب، بحيث كان بين هذه الاصطلاحات تصوّر مشترك لكن مع خصوصيّة في المفهوم لكلٍّ منها[٣].

وقد اعترض كثيرون على هذا الاستغراق والتعدّد في المصطلحات ذات الخلفيّات المتعدّدة، لما فيه من التوقّف عند الألفاظ والتخلّف عن فهم القضيّة الأساس وعن بذل الجهود في سبيلها[٤].

ت- المرحلة الثّالثة: حصر المصطلحات والتوجّهات

انحصرت الآراء في هذه المرحلة في توجّهين:

التوجّه الأوّل يرى أنّ نقطة الانطلاق هي العلوم الحديثة، بحيث تخضع للنقد الدقيق في ضوء التصوّر الإسلاميّ، فيُرفَضُ منها ما لا يُوافق الكتاب والسنّة،

---

[١] م.ن.

[٢] الخميس، إبراهيم، الخلاف حول مصطلح التأصيل الإسلاميّ- التأصيل الإسلاميّ للعلوم الاجتماعيّة(١)، م.س.

[٣] رجب، إبراهيم عبد الرحمن: التأصيل الإسلاميّ للعلوم الاجتماعيّة: معالم على الطريق، مجلّة الفكر الإسلاميّ المعاصر، هيرندون- أمريكا، ١٩٩٦، مجلّد ١، العدد ٣، ص٤٧ – ٨٣، على الرّابط: https: / /citj.org /index.php /citj /article /view /2183

[٤] رجب، إبراهيم عبد الرحمن،م.س.

ويُقبل منها ما وافقهما، ويؤخذ به لاستكماله «كخطوة مبدئيّة لا بدّ منها نحو تطوير مستقلّ أصيل لقضايا المعرفة الإنسانيّة من منظور إسلاميّ ينبع من الكتاب والسُّنّة، ويفيد من التراث الإسلاميّ وما صلح –وفقا للمعايير الإسلاميّة– من إنجازات العلوم الغربيّة الحديثة»[١]. وقد استخدم أصحاب هذا التوجّه مصطلحي «أسلمة العلوم» و«إسلاميّة المعرفة».

بينما التوجّه الثّاني يرى أنّ نقطة الانطلاق والبدء هي الكتاب والسنّة وما تفرّع عنهما من مصادر، ويكون عبر «إبراز الأسس الإسلاميّة التي تقوم عليها هذه العلوم، من خلال جمعها أو استنباطها من مصادرها الشرعيّة وقواعدها الكلّيّة وضوابطها العامّة، ودراسة موضوعات هذه العلوم في ضوئها، مع الاستفادة مما توصّل إليه العلماء المسلمون وغيرهم مما لا يتعارض مع تلك الأسس»[٢]. ولمحمّد قطب توضيح مفيد في هذا المجال، حيث يقول عن التأصيل الإسلاميّ: «إنّه الانطلاق ابتداءً من منطلق إسلاميّ، سواء التقى بعد ذلك في بعض الجزئيّات أو لم يلتق مع ما كتبه الغرب في تلك العلوم. فليس القصد الالتقاء لمجرّد الالتقاء، ولا الاختلاف لمجرّد الاختلاف، إنّما القصد التعرّف على التصوّر الإسلاميّ، وزاوية الرّصد الإسلاميّة، ثمّ الانطلاق منها إلى حيث تؤدّي بنا باستخدام الوسائل العلميّة المشهود لها، والّتي تناسب البحث المطلوب»[٣]. وقد استخدم أصحاب هذا التيّار مصطلحي «التأصيل الإسلاميّ» و«التوجيه الإسلاميّ». وممّا ينبغي الإشارة له أنّ أصحاب هذا التوجّه يخصّون

---

[١] رجب، إبراهيم عبد الرحمن،م.س.

[٢] رجب، إبراهيم عبدالرحمن: «منهج التوجيه الإسلاميّ للعلوم الاجتماعية»، بحث مقدم إلى المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلاميّ للخدمة الاجتماعية، الذي نظمته جامعة الأزهر بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ عام ١٩٩٣، نشر في كتاب التوجيه الإسلاميّ للخدمة الاجتماعية: المنهج والمجالات، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٣٣.

[٣] قطب، محمّد، حول التأصيل الإسلاميّ للعلوم الإجتماعيّة، ص٤٩.

مصطلح التأصيل بالعلوم الاجتماعيّة دون الفيزياء والكيمياء وغيرها لعدم إمكانيّة إقامتها على الأصول الإسلاميّة[١].

ث- المرحلة الرابعة: التقاء المصطلحات والتوجّهات

في المرحلة الأخيرة، بات يوجد شبه إجماع على استخدام مصطلحي التأصيل والأسلمة بالمعنى نفسه، حيث أصبح الباحثون يوحّدون المعنى، إلاّ ما قلّ وندر منهم من الّذين استمرّوا في التمييز بين المفهومين[٢]. كما أصبح مصطلح «تأصيل العلوم» هو الأكثر رواجًا، وبالتّالي أصبح معنى مشروع التأصيل الإسلاميّ للعلوم يعني «إخضاع هذه العلوم للأصول الإسلاميّة الثابتة، أي القرآن الكريم والسنّة، لا على معنى ردّ هذه العلوم إلى أصولها الإسلاميّة؛ باعتبار أنّه قد لا يكون لكثير منها أصلٌ إسلاميّ»[٣]. وبذلك تكون المهمّة المتداولة للتأصيل أو الأسلمة هي تصحيح مسار العلوم القائمة[٤]، وإن أصّر بعض الباحثين -لمن وحّد منهم بين المصطلحين- على الرّأي القائل إنّ «التأصيل الإسلاميّ للعلوم الاجتماعيّة عبارة عن عمليّة إعادة بناء العلوم الاجتماعيّة في ضوء التصوّر الإسلاميّ للإنسان والمجتمع والوجود، وذلك باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المُشاهَد بوصفهما مصدرين للمعرفة، بحيث يستخدم ذلك التصوّر الإسلاميّ إطارًا نظريًّا لتفسير المشاهدات الجزئيّة المُحقّقة والتعميمات الواقعيّة (الإمبريقيّة)، وفي بناء النظريّات في تلك العلوم بصفة عامّة»[٥].

---

[١] رجب، إبراهيم عبدالرحمن، «منهج التوجيه الإسلاميّ للعلوم الاجتماعية»، ص ٢٨.

[٢] يُراجع: رجب، إبراهيم عبد الرحمن، م.س، ص٤٧ – ٨٣.

[٣] أبو زيد العاملي، أحمد عبد الله، م.س، صص ٢٦٦-٢٧٩.

[٤] رجب، إبراهيم عبد الرحمن، م.س، صص٤٧-٨٣. (بتصّرف)

[٥] م.ن.

٣. تاريخ المسألة

هل كان موضوع أسلمة العلوم مطروحًا في القرون السّابقة بين مفكّري وعلماء المسلمين؟ وفي حال لم يكن مطروحًا، لماذا لم يقع الالتفات إليه؟

لم يكن هذا الموضوع موضع بحث عند القدماء بسبب ما كانوا عليه من حال الجمع بين العلوم المختلفة التجريبيّة والفلسفيّة مع الرؤية الإلهيّة. ففي الشّرق، كان العلماء كابن سينا، البيروني، الشيخ نصير الدين الطوسي وغيرهم من علماء الإسلام، وفي الوقت نفسه كانوا علماء فلك ورياضيّات وطب وغيرها، فهؤلاء العلماء على رأي بعض الباحثين « كانوا يذهبون إلى أنّ الرؤية العلميّة والإلهيّة ممتزجتان في بعضهما كما يمتزج السكّر بالماء، ولم ينحرف العلم نحو الاتجاهات الدنيويّة أبدًا. وكان العلم عندهم يشكّل منظومة واحدة، وكان لكلٍّ من الحكمة والعلوم الطبيعيّة منها موقعها الخاصّ، لكن في المرحلة المتأخرة ظهرت فجوة بين العلم الحديث والحكمة الإلهيّة، خرج فيها العلم الحديث عن القاعدة»[١]. ففي المراحل اللاّحقة، بعد أن فقَدَ العرب والمسلمون اهتمامهم بالعلوم الطبيعيّة وغيرها، وقام الغرب بالاستفادة من تلك العلوم وتطويرها بشكل كبير، حصل الانفصال بين العلم والدّين في الغرب؛ وذلك كردّة فعل على ما قامت به الكنيسة من تصرّفات تجاه العلم والعلماء، فانقطعت في عصر النّهضة علاقة العلوم التجريبيّة وكذلك الفلسفة بالدين، وفقدت ارتباطها واتصالها بالرؤية الإلهيّة، وأكملت طريقها بحيث اتّسعت الفجوة بين تلك العلوم وبين الدين والرؤية الإلهيّة كلّما تقدّم الوقت إلى أن وصلنا إلى عصرنا الحاضر[٢]، وهكذا ينكشف لنا «إنّ تكوّن العلوم الحديثة اقترن بالفلسفة الجديدة، وقد كان الكثير من الذين أقاموا صروح العلوم الحديثة من الفلاسفة أنفسهم. من هنا، فإنّ العلقة بينهما وثيقة للغاية، ورؤية الفلسفة الحديثة لا تنسجم مع الرؤية الإلهيّة. وفي الفلسفة

[١] رضا أعواني، غلام: م.س، ص ٦٩.

[٢] رضا أعواني، غلام: حوار بعنوان أسلمة العلوم- محاولات التحقيق وسبل التقارب، ص ٦٩.

الجديدة، وبتبعها العلم الحديث، تمّ إلغاء العلل الأربع، ومنها العلّة الغائيّة. وعليه، لم يعد ثمّة اهتمامٌ بغاية عالم الوجود وما هو المعنى من الوجود.. في حين لا يلتفت حاليًّا إلى الغاية من العلم وكمال الإنسان، وإنّما ينظر إلى العلم بوصفه أداةً تطبيقيّة، وعليه فالعلم الذي نأخذه من الغرب إنّما نأخذه ممزوجًا بفلسفة غير إلهيّة، فلا بدّ من إعادة صياغته من جديد»[١].

والخلاصة أنّه قديمًا لم يكن ثمّة حاجة لأسلمة العلوم، نظرًا لارتباطها الوثيق بالرؤية الإلهيّة، أمّا بعد عصر النّهضة، ونظرًا لتخلّي العلماء والفلاسفة عن الرؤية الإلهيّة ونشوء هوّة وسيعة بين النتاج العلميّ الحديث والرؤية الإلهيّة نشأت الحاجة لأسلمة العلوم لإعادة ربطها بتلك الرؤية.

أمّا عن نشأة أسلمة العلوم، فقد بدأت عربيًّا مع الدّعوة إلى أسلمة العلوم الاجتماعيّة، وتحديدًا مع السيّد محمّد باقر الصّدر، يقول د. ساري حنفي: «.. إنّ أوّل من تحدّث عن أسلمة العلوم الاجتماعيّة هم باحثون يعملون في أميركا، وكانت أول محاولة عربيّة جديّة لربط العلوم الدينيّة بالاجتماعيّة مع السيّد محمّد باقر الصدر، وبعدها جاء المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ في واشنطن عام ١٩٨١ والذي أخذ على عاتقه مشروع أسلمة المعرفة، وقد قاد هذا المشروع إسماعيل الفاروقي. وأسّس مجلة بعنوان «إسلاميّة المعرفة»[٢]. فالمشاريع الفكريّة تمهّد لها أفكار تدريجيّة سابقة تلحق بها ولادة المشروع مُستقبلًا. ويمكن القول إنّ ما صدر عن الشّهيد الصّدر من مشاريع صدّرها بضمير الجمع المتّصل والّتي شملت مشاريع « فلسفتُنا» ١٩٥٩م و«اقتصادُنا» ١٩٦١م، ويُضاف إليهما «مجتمعنا» تُشير إلى حضور فكرة أسلمة العلوم عنده[٣]. بل إنّ الشهيد الصدر منذ ذلك الحين كما

[١] رضا أعواني، غلام: حوار بعنوان أسلمة العلوم- محاولات التحقيق وسبل التقارب، ص ٦٩.

[٢] مقال بعنوان: حنفي عن «أسلمة وتأصيل العلوم الاجتماعيّة»: للاعتراف المتبادل بين العلوم والدين، موقع جنوبيّة، لبنان، ٢٩/ ١٢/ ٢٠١٥، على الرّابط: https: / /janoubia.com/

[٣] يُراجع: أبو زيد العامليّ، أحمد عبد الله، م.س، ص ٢٨٠- ٢٨١.

قال الشّيخ الأعرافي كان رائدًا في مجال أسلمة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة[١]، وهو ما لا يتنافى مع انطلاقة فكرة أسلمة العلوم الّتي ظهر الإعلان عنها عربيًّا بشكلها التّنظيميّ مع مشروع المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ[٢].

وفي الحقيقة، إنّ جذور الدّعوة إلى الأسلمة فيما لو لم نحصرها عربيًّا بدأت في وقت سابق، وفقًا للشيخ أحمد أبو زيد، الّذي يُرجع بدايات المشروع بعد مراجعته لمن أرّخ لفكرة أسلمة العلوم إلى كتابات السيّد حسين نصر في أواخر الخمسينيات والّتي تضمّنت الحديث عن دمج كلّ معرفة غير إسلاميّة مع الرؤية الإسلاميّة الكونيّة لتصبح إسلاميّة.

وكإطلالة سريعة على رؤية السّيد حسين نصر في أسلمة العلوم، فإنّها تعني في نظره الحاجة إلى علم قادر على إيجاد الارتباط بالأمور القدسيّة. وفي فكره، فإنّ العلوم في أصلها لها ماهيّة قدسيّة ورابطة أصيلة مع الحقّ تعالى؛ ولكنّها بشكلٍ تدريجيّ انفصلت عن هذه الحقيقة الواحدة والأصيلة، وأصبحت تكاد تكون بعيدة المنال، وخارجة عن إدراك الأكثريّة العُظمى من النّاس وفهمها؛ إذ في السابق كان للعلوم وصف القداسة، وكان الانسان القديم يعيش في عالمٍ مادّيّ يَرى فيه الوجه المقدّس للعالم المادّيّ حتّى في مادّيّته. ولاحقًا في عصر النهضة أصبح علم الطبيعيّات دنيويًّا محضًا، ولأجل فهم الطبيعة أصبحت مصادر اكتساب المعرفة هي العقل المحاسب والحواس الظاهريّة الخمس فقط. كما أصبحت المعرفة في نظرهم معرفة نسبيّة بعيدة عن اليقين، وبالتّالي أصبحت العلوم الحديثة توصف بالدنيويّة وذلك خلافًا لما كانت عليه العلوم سابقًا، وإن كانت العلوم الحديثة من حيث الكمّ والاتجاه قد توسّعت استنادًا إلى أساس العلوم القديمة، إلّا أنّها تختلف كلّيًّا في مسيرتها عن العلوم القديمة، وهي قد فقدت قدسيّتها. بينما في رؤية حسين

[١] مقال بعنوان الشهيد الصدر كان رائدًا في أسلمة العلوم الانسانيّة والاجتماعيّة، موقع قناة الكوثر الفضائيّة، ١٢ نوفمبر ٢٠١٠، على الرّابط: https: / /www.alkawthartv.ir /news/ ٢٦٠٠

[٢] يُراجع: أبو زيد العاملي، أحمد عبد الله، م.س.، ص ٢٨٠. (بتصّرف).

نصر تقوم المعرفة الإسلاميّة على العقل والوحي والإلهام (الشهود). فالوحي، بصفته حقيقةً فوق الدماغ البشريّ، يقوم بالدور الرئيس في إدراك الظواهر وتعقّلها، حيث يعتمد الإدراك على أمور تتجاوز الحسّ. ومع هذا الاختلاف ونظرًا لكون المعرفة في تاريخ الفكر الغربيّ الحديث هي معرفة عارية عن المعنويّة والقداسة؛ فهي غير مقبولة[١].

ويغفل الكثيرون عن حركة أسلمة العلوم الّتي بدأت في إيران بعد انتصار الثورة الإسلاميّة بفترة وجيزة في العام ١٩٨٠، وهو ما يعني أسبقيّة الجمهوريّة الإسلاميّة للمعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ في بدء العمل على مشروع الأسلمة، فقد أغلقت جميع الجامعات مطلع الثّورة بقرار من شورى الثورة في الحادي والعشرين من شهر أبريل من عام ١٩٨٠م، وذلك كتمهيد لأسلمة الجامعات الإيرانيّة الّتي كانت متماهية مع نموذج الجامعات الأمريكيّة. وكان للإمام الخمينيّ (قدس) خطابٌ خاصّ في ذلك الوقت قال فيه: «إنّ جامعاتنا عميلة واستعماريّة، وهي تعمل على تربية جيلٍ مغترب، كما أنّ الكثير من أساتذتنا هم من المتأثّرين بالغرب، وقد تأثر بعض الشباب من البسطاء والسذّج بأفكارهم الباطلة، وعندما نسعى إلى منح الاستقلال للجامعات، ونحاول أن نحدث فيها تغييرات جذريّة كي تنال استقلالها كاملًا؛ فلا تكون تابعة للغرب أو الشرق، نجد الأحزاب قد تحالفت ضدّنا، وهذا يؤكّد أنّ شبابنا لم يحصلوا على جامعات إسلاميّة وتربويّة، وأنّهم لم يخضعوا لتربية صحيحة، ومن هنا يجب العمل على أسلمة الجامعات»[٢].

وبهذه الطريقة بدأت الثورة الثقافيّة لتحرير الجامعات، فأوكلت مهمّة أسلمتها إلى لجنة الثورة الثقافيّة، وذلك عبر إعداد المناهج والكتب الدراسيّة الجديدة في

[١] يُراجع: پدرام، مسعود، أسلمة المعرفة فى الغرب، مجلّة آفاق الحضارة الإسلاميّة، ص ١٣٢؛ قاسمى، اعظم، تحليل و تبيين معرفت قدسي نزد سيد حسين نصر، صص ٩٧ – ١١٧. (مقال باللغة الفارسيّة وترجمة عنوانه: تحليل وتبيين المعرفة القدسيّة عند السيّد حسين نصر).

[٢] بهداد، سهراب: أسلمة الاقتصاد في الجامعات الإيرانيّة – مطالعة مقارنة في البرامج الجامعيّة قبل وبعد الثورة، ص ١٥٧.

فرع العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة وخصوصًا فروع الاقتصاد والاجتماع والحقوق والسياسة وعلم النفس، وحظي منها فرع الاقتصاد بأهمّيّة أكبر لارتباطه بتعيين النظام الاقتصاديّ الإسلاميّ لإيران مع وجود التباين في وجهات النّظر حوله. وفي عام ١٩٨٤م، صدر عن جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم كتاب «الاقتصاد الإسلاميّ»، ليأتي التخطيط اللاّحق لمشروع توحيد[١] الحوزة والجامعة فيما يتعلّق بالنظام التعليميّ في فروع العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الّذي يؤكد عليه السيد الخامنئيّ، والّذي بدأ مع الإمام الخميني الّذي قال في إحدى خطاباته: «لقد اهتمّ الإسلام أكثر من أي شخص أو مذهب آخر بالعلوم الإنسانيّة ورقيّ الإنسان، فإذا كنتم بحاجة إلى متخصّصين في هذا المجال فالتمسوهم في الحوزات العلميّة... افتحوا الجامعات، ولكن فيما يتعلّق بالعلوم الإنسانيّة عليكم الاستفادة من العلماء، وخاصّة من علماء قم»[٢]. وكان الشهيد مطهّري نموذجًا للشخصيّات الحوزويّة التي عملت في بدايات الثورة على التقريب بين الحوزة والجامعة.

ويمكن القول إنّه قد أُنجزت في هذا المجال نتاجات مهمّة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، إلاّ أنّه لا يزال أمام هذا المشروع الكثير، ولا تزال دونه عقبات لا مجال لذكرها لخروجها عن حدود البحث.

كما نشير إلى أنّ ماليزيا قد خاضت تجربة التحصيل العلميّ المزدوج بين العلوم الشرعيّة والعلوم الإنسانيّة وذلك في الجامعة الإسلاميّة العالميّة الماليزيّة[٣]، التي

---

[١] «مرادنا من الوحدة بين الحوزة والجامعة ليس الوحدة في الهيكل والبُنية ولا حتّى في المناهج؛ لأنّنا لا نبتغي ـ بأيّ حال من الأحوال ـ صيرورة المناهج المتّبعة في كلّ من هاتين المؤسّستين منهجًا واحدًا؛ وذلك لأنّ المواد التي يتمّ تدريسها في الحوزة تتبع منهجًا محدّدًا يختلف عما هو متّبع في تدريس المواد الجامعيّة؛ فلكلّ كيان أسلوبه ومنهجه الخاصّ، إضافةً لذلك فإنّ الطابع العام الغالب على الكيان الحوزويّ هو اختصاصه بالعلوم الدينيّة في حين تختصّ الجامعة ـ غالبًا ـ بالعلوم التجريبيّة، وقد تكون هناك مشتركات بين الكيانين، لكن بشكل إجماليّ لكلّ كيان طابعه الذي يتميّز به». انظر: الأعرافي، علي رضا، مشروع وحدة الحوزة والجامعة– تفكيك المقولات ورصد عناصر التطبيق، ص٧٦.

[٢] بهداد، سهراب، م. س.، ص ١٥٨.

[٣] يُراجع: بن نصر، محمّد، م. س.، صص ٩٩–١٢٦.

انطلقت في المشروع سنة ١٩٨٨، لتصبح جامعة بنظام التخصُّص المزدوج تجمع بين مختلف المواد الدراسيّة من علوم إسلاميّة وإنسانيّة وطبيعيّة. وقد روعي ذلك في أنظمتها لتعبّر عن المنطلقات والمفاهيم الإسلاميّة في مبانيها وبرامجها، وقد وضعت الجامعة نصب أعينها الهدف الرّئيس، وهو «إعادة البناء النّفسيّ والتربويّ لأجيال الأمّة من خلال مُعالجة التشوّه المعرفيّ والفكريّ والثّقافي والمنهجيّ»[١]. وقد اهتمّت الجامعة بإجادة اللّغتين الإنكليزيّة والعربيّة لدى المنتسبين إليها. وفي سبيل الخروج من أُحاديّة المعرفة وتحقيق التّكامل المعرفيّ قامت الجامعة بافتتاح دبلوم في الدراسات الإسلاميّة لأصحاب اختصاصات العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة والطبيعيّة، وفي المقابل قامت بافتتاح دبلوم في هذه العلوم لمتخصّصي الدراسات الإسلاميّة، كما فتحت الباب لخرّيجي الاختصاصات من الجامعات آحاديّة المعرفة بالالتحاق بالدّراسات العُليا لترميم وتدارك النّقص المعرفيّ الحاصل لديهم والانفتاح على جميع فروع المعرفة من إسلاميّة وغيرها[٢].

«وعُنيت الجامعة ببناء وعي خرّيجيها بفلسفة العلوم الطبيعيّة ودور المنظور الإسلاميّ في ترشيدها والتمييز بين الخبيث والطيّب فيها، وتعزيز ثقة الكوادر العلميّة المسلمة بنفسها بدراسة تاريخ الأمّة والإنسانيّة وإنجازاتها، وراعت الجامعة تطوير برامجها على الدوام لتحقيق غايات حضاريّة حيّة»[٣].

---

[١] أبو سليمان، عبد الحميد، جامع فقه الأمة رحيق الحقيبة المعرفيّة، ص ١٣٧.

[٢] م.ن.

[٣] م. ن.، ص ١٣٧ – ١٣٨.

ثانيًا: ماهيّة مشروع أسلمة العلوم

بعد تناول مفهوم الأسلمة، لا بُدّ من الدخول في تفاصيل هذا المشروع الإصلاحيّ لفهم ماهيّته والوقوف عند أهمّ مفاصله من أهداف، ومبانٍ، ومناهج.

١. أهداف المشروع

يهدف أصحاب مشروع أسلمة المعرفة إلى إخراج الأمّة الإسلاميّة ممّا تعانيه من تخلّف وتراجع عبر إصلاح أحوالها فكريًّا وعِلْميًّا، معتقدين بأنّ أسلمة العلوم كفيلة بحلّ مشكلات الأمّة، بل بحلّ الأزمات الفكريّة والعلميّة في العالم كلّه وفقًا لبعضهم.

وبما أنّ العلوم الإنسانيّة الغربيّة هي ابنة بيئتها الغربيّة، وبالتالي تتلوّن وتتغذّى من محيطها بما يحويه من مبادئ وقيم مخالفة للإسلام، ومنهجيّة مختلفة، يريد أنصار أسلمة العلوم أن يقوم المفكّرون المسلمون ببثّ روح الإسلام في المعارف الإنسانيّة وتوجيهها من الناحية الفكريّة والسلوكيّة في ضوء معارف الوحي من قرآن وسنّة واجتهاد في نصوص القرآن، لتكون هي مصادر المعرفة التي يكون على عاتقها تفسير الظواهر المتعلّقة بالإنسان والنّفس والكون[١].

وتفصيلًا، إنّ لمشروع أسلمة العلوم مقاصد عديدة يُوظّف فيها نتاجه المعرفيّ، وأهمّها:

أ. المقاصد العقديّة:

العقيدة هي أساس النّظام المعرفيّ في الإسلام، حيث يُكوّن الإنسان أفكاره وآراءه في شتّى المجالات تبعًا لتلك العقيدة. ومن خلال تصوّر الإنسان ورؤيته

---

[١] العاني، نزار، الإسلام وعلم النفس: مسرد لبحوث ودراسات التأصيل الإسلاميّ لعلم النفس، ص ١١٨.

الكونيّة العقائديّة يتحدّد نظام حياته بتفاصيلها الّتي تتخطّى النّاحية العلميّة والفكريّة منها لتنعكس على نمط الحياة وكافّة تفاصيلها.

بينما يؤدّي تعارض المعرفة الغربيّة مع الرؤية الإسلاميّة إلى إبعاد المسلمين عن جذورهم الدينيّة العقائديّة وتغيير رؤيتهم، وهو ما ينعكس على جميع النواحي الحياتيّة لديهم. ومن هنا يقوم مشروع أسلمة العلوم على حماية عقائد المسلمين وتعزيزها وحفظ النّظام المعرفيّ الذي يترتّب عليها، وكذلك حفظ نظام الحياة المطابق للشريعة الإسلاميّة. هذا فضلًا عمّا تؤدّي إليه القوّة العلميّة بشقّيها الإنسانيّ والتجريبيّ من تطوير لحياة المسلمين.

ب. مقاصد تعليميّة تربويّة

من أولويّات مشروع أسلمة العلوم إنشاء نظام تعليميّ تسيطر عليه روح الإسلام وتكون فيه العلوم قائمة على الأسس والمباني التوحيديّة الّتي تُعبّر عن روح الإسلام؛ إذ ما يُدرّس في مدارس المسلمين وجامعاتهم هو فاقدٌ لهذا المبنى التوحيديّ ويعود إلى مباني الفلسفة الوضعيّة، حيث مهما تعدّدت واختلفت الوجهات فيها، إلاّ أنّها تبقى ضمن الإطار العام للفلسفة الوضعيّة. وقد انتقل النظام التعليميّ الغربيّ إلى البلاد الإسلاميّة منذ الاستعمار الغربيّ؛ لذا كان من الضّروريّ إعادة إعداد الكتب والمقرّرات بما ينسجم مع الإسلام لا مع الثقافة الفاقدة لروح التوحيد.

ت. مقاصد إنسانيّة

إنّ العلم فيما لو بقي تحت سيطرة أنانيّات الأفراد والدول ولم يكن تحت سلطة الإيمان بالله والقيم، سيتحوّل إلى سلاح يفتك بالبشريّة كما جرى في هيروشيما وناغازاكي، وستبقى تحكمه عقليّة الأنا كالحفاظ على أسرار العلوم كما في أدوية السّرطان، وكحجب الاكتشافات عن الآخرين لحصر منافعها بالجهة المُكتَشفة وللهيمنة على الشّعوب الّتي حُرمت من الاستفادة من ثمارها بسبب المعرفة

اللاّدينيّة؛ لذا يحتاج العلم إلى التحرّر من الأنانيّات والمصالح الضيّقة عبر الدّين والإيمان لكي يكون في خدمة الإنسانيّة والبشريّة[١].

ث.مقاصد حضاريّة

يهدف الإسلام إلى بناء حضارة إسلاميّة بهدف إرساء تعاليمه ورسالته الدينيّة للوصول إلى الحياة الطيّبة وخلافة الله في الأرض بعمرانها المادّيّ والمعنويّ، لكن طالما أنّ الأمّة تقتات على موائد الحضارة الغربيّة وتعتمد إلى حد الذّوبان في نموّها الفكريّ على المعرفة الغربيّة باعتبارها «المنتج الثقافيّ للأمّة»، فإنّها لن تنهض وترتقيَ حضاريًّا [٢]، ولن يكون لها هويّتها وذاتها الخاصّة، وبالتّالي فإنّ مشروع أسلمة العلوم هو الخطوة الأولى على طريق تحقيق الذات واستعادة الهويّة [٣]. لتحقيق الحضارة الإسلاميّة المرجوّة.

كما يتضمّن مشروع أسلمة العلوم مقاصد وأهداف أخرى من قبيل الأهداف والأبعاد السياسيّة كتأصيل المفاهيم المرتبطة بالسياسة ونظام الحكم من وجهة النظر الإسلاميّة، ومن هنا اعتبر الكثير من الباحثين والمحلّلين أن ما شهدته البلاد العربيّة أو الإسلاميّة من أحداث إبّان ما يُسمّى بالرّبيع العربي والثورات المدّعاة إنّما يعود لما ركّزه علم الاجتماع الغربيّ والدّعايات الغربيّة المغرضة في أذهانهم من مفهوم خاطئ للحرّيّة.

٢. أسسه ومبانيه

صاغ أصحاب المشروع المبادئ الأساسيّة لمشروع الأسلمة والّتي تشكّل إطارًا للفكر الإسلاميّ، وهي: التوحيد، وحدة الخلق (النظام الكونيّ، الخليقة،

---

[١] يُراجع: خليل، عماد الدّين، مدخل إلى إسلاميّة المعرفة، ص١٤ – ١٥.

[٢] يُراجع: العلواني، طه جابر، إصلاح الفكر الإسلاميّ، سلسلة إسلاميّة المعرفة، ص٢١؛ خليل، عماد الدّين، م. س، ص١٥ – ١٦.

[٣] يُراجع: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، م. س.، ص ٥٣.

تسخير الخليقة للإنسان)، المعرفة ووحدة الحقيقة، وحدة الحياة (الأمانة الإلهيّة، الخلافة، الشموليّة)، وحدة الإنسانيّة، تكامل الوحي والعقل، الشموليّة في المنهج والوسائل[١].

نأتي على ذكر أهمّها كما وردت عنونتها أو كما جاءت بمضامينها:

أ. محوريّة التوحيد

إنّ فكرة التوحيد وفقًا للرؤية الإسلاميّة هي المحور الذي منه يكون الانطلاق وإليه يكون العود لمختلف المعارف العلمية. وهو ما يعني أنّ فكرة محوريّة التوحيد يجب أن تكون المنطلق لكل تفكير جاد يهدف إلى الإصلاح الفكري. وبالتّالي فإنّ المطلوب هو إنتاج معرفة توحيدية[٢].

«فالله هو الحق وهو مبدأ كلّ شيء، وهو غاية كلّ شيء، فوجود الله - تعالى- وإرادته وأفعاله هي الأسس الأولى التي عليها يقوم بناء كلّ الكائنات، وكلّ المعارف وكلّ أنظمتها. وسواء أكان موضوع المعرفة هو عالم الذرّة الصّغير، أم عالم النجوم الكبير، أم أعماق النّفس، أم سلوك المجتمع، أم مسيرة التاريخ»[٣].

ولو أردنا تطبيق هذه الفكرة على علم الاقتصاد كنموذج، فإنّ المسلم الذي يؤمن بأنّ الله هو المالك الحقيقيّ للأموال والثّروات والموارد، فإنّ الاقتصاد سيُبنى عنده وفق قواعد الكسب والاستثمار والإنفاق التي وضعها الله؛ لأنّه مُستخلَف على هذا المال، وذلك على خلاف صاحب الرؤية غير التوحيديّة الّذي يرى نفسه حرّ التصرّف والمالك الحقيقيّ للأموال، وهو ما سيجعل مباني الاقتصاد عنده متحرّرة ممّا أراده الدّين[٤].

---

[١] يُراجع: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، م.ن، صص ٧٨ – ١١٧.

[٢] بن نصر، محمد، م. س.، صص ٩٩-١٢٦.

[٣] المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، م. س.، ص ٧٩.

[٤] يُراجع: عمارة، محمّد، م. س، ص ١٨.

ب. مصدريّة الوحي للمعرفة

يؤكّد مشروع أسلمة العلوم على مبنائيّة الاعتماد على الوحي كمصدر أساسيّ من مصادر المعرفة للوصول إلى الحقائق والنّظام المعرفيّ الإلهيّ، إذ «من المؤكّد أنّ العقل تَعْرُض له الأوهام والضّلالات والشّكوك، ذلك أنّه وإن كان قد أودعه الله القدرة على تصحيح نفسه..، لكنّه بالنّسبة للحقيقة المطلقة -وبسبب قصوره البشريّ- يحتاج إلى تعزيز من المصدر المبّرأ عن الخطأ، وهو الوحي»[١].

وكما يقول د. أحمد إبراهيم عمر: «فإنّ الوحي قد أُقصيَ كمصدر من مصادر المعرفة بسبب العلاقة المتأزّمة في الغرب بين الدّين الذي كانت تمثّله الكنيسة والّتي فرضت آراءها الخاطئة في الحقائق العلميّة وبين علماء الفلك والفيزياء. ثمّ امتدّت العلاقة المأزومة لتشمل كلّ العلوم[٢].

فهذا الإقصاء للدّين شمل كلّ العلوم، وهو ما يحتاج إلى إصلاح. فعلى سبيل المثال إنّ الإنسان في جميع مظاهر تشكّله هو موضوع العلوم الإنسانيّة، وهو أيضًا بأحواله العموديّة منها والأفقيّة، التي لو نظرنا إليها من خلال علاقته بالله، علاقته بنفسه، وعلاقته بالآخرين سنجد أنّها تُشكّل جوهر الرسالة الإسلاميّة. إلّا أنّ العلوم الإنسانيّة الوافدة من الغرب تستبعد هذه المعرفة بالإنسان الّتي مصدرها الوحي وتقصر مصدر معرفة الإنسان بالإنسان دون البحث حتّى في احتماليّة أن يساعد الدين في هذا الأمر، في الوقت الّذي يقرّ فيه المفكرّون الوضعيّون أنفسهم بفشل المعرفة الإنسانيّة بالإنسان ويعود هذا الفشل إلى تغييب أبعاده الروحيّة[٣].

ت. تكامل الوحي والعقل (المعرفة ووحدة الحقيقة)

---

[١] المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، إسلاميّة المعرفة (المبادئ العامة - خطّة العمل - الإنجازات)، م.س.، ص ٨٩.

[٢] يُراجع: العلواني، طه جابر، مقدمة في إسلاميّة المعرفة، ص ٩- ١٠.

[٣] يُراجع: بن نصر، محمد، م.س، صص ٩٩-١٢٦.

لشرح ما قدّمه مؤيّدو فكرة الأسلمة حول تكامل الوحي والعقل، نورد نموذجًا من أقوالهم: «فهي -إسلاميّة المعرفة- إذن المذهب القائل بوجود علاقة بين الإسلام وبين المعارف الإنسانيّة، والرّافض لجعل الواقع والوجود وحده المصدر الوحيد للعلم الإنساني والمعرفة الإنسانيّة.. هي المذهب الذي يقيم المعرفة الإنسانيّة على ساقين اثنين «الوحي وعلومه» و»الكون وعلومه»، وليس على ساق واحدة هي «الوجود». ولذلك كان تميّز هذا المذهب في المعرفة أيضًا باعتماد كلّ أدوات المعرفة وسبلها المناسبة لإدراك حقائق ومعارف كلٍّ من المصدرين، وليس اعتماد الحواس وتجاربها فقط؛ لأنها إن نهضت بمهام الإدراك لحقائق «الوجود» و«عالم الشهادة»، فلن تفي بإدراك حقائق وتصوّرات كتاب الوحي وعالم الغيب[١]. وهو ما يعني أنّ مشروع أسلمة العلوم يقوم على:

❖ معارف الإسلام من جهة والمعارف الإنسانيّة من جهة أخرى، وقد أُطلق عليهما علوم الوحي وعلوم الكون (أو علوم الوجود)، وفي كلٍّ منهما مؤشرات تهدي إلى الآخر[٢]. ومن هنا كان من بين معاني إسلاميّة المعرفة التكامل بين الدين والعلم؛ ولذا يستبعد مؤيّدو إسلاميّة المعرفة النزاع والاختلاف بين المعارف الصّادرة من الوحي وتلك الصادرة من الوجود، فلا يمكن وجود تعارض أو تفاوت بينها. أمّا ما يُمكن أن يظهر أو يُتوهّم منه التعارض، فيعود إلى أحد سببين:

- الخطأ في فهم الوحي، حيث لا يُتصوّر أن يكون الله جاهلًا أو مُضلّلًا لمخلوقاته. أمّا الإنسان فمن الممكن أن لا يكون دقيقًا ومُصيبًا في فهمه للوحي[٣].

---

[١] عمارة، محمد، م.س، ص ١٠ -١١.

[٢] يُراجع: العلواني، طه جابر، م. س، ص ٥٥.

[٣] يُراجع: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، م.س، صص ٩٠ – ٩٢.

- الخطأ في بعض أو إحدى المقدّمات العلميّة المؤدّية إلى خطأ في النتائج على مستوى علوم الكون.

❖أدوات المعرفة المُعتمدة في كلّ من هذين النوعين من المعارف. فليس هناك في إسلاميّة المعرفة فصل بين مصادر المعرفة، «.. المنهج المتكامل في المعرفة ذلك الّذي يزامل بين «كتاب الوحي» و«كتاب الوجود»، مصدرين للمعرفة الإنسانيّة.. ويعتمد كلّ سبل الإدراك والتصوّر، تحصيلًا للمعارف والعلوم، على اختلاف مصادرها.. فهو المنهج الّذي يقيم العلاقة بين «الوحي» و«الوجود» بين «الشرعيّ» و«المدنيّ»، منهج «إسلاميّة المعرفة»!»[١]. إذ يوجد تكامل بين مصادر المعرفة من وحي وتجربة وعقل[٢].

وتُضاف إلى المباني حاكميّة القيم الإسلاميّة، بحيث يتم إحلال القيم الإسلاميّة محل القيم الغربيّة في توظيف العلوم، فلا بدّ لقيم الإسلام من «استخدام العلم لسعادة الإنسان، وتفتّح ملكات الإنسان دون عوائق، وإعادة النظر في العلاقات القائمة بين أنواع المخلوقات بما يجسّد الحكمة الإلهيّة في خلقها، وبناء الثقافة والحضارة، وبناء منارات إنسانيّة بارزة في العلم والحكمة والبطولة والفضيلة والتقوى والطهر.. أن تَحُلَّ محلّ القيم الغربيّة، فتقوم هي بتوجيه النشاط العلميّ في كلّ مجال»[٣].

٣. منهجه والتحدّيات التي يواجهها

فيما يختصّ بالمنهج، يجد الباحث في أسلمة العلوم ضعفًا في الإسهامات المفصّلة عن الموضوع [٤]. إلّا أنّ ذلك لا يحول دون تناول المسألة. وفي هذه القضيّة نسأل:

---

[١] عمارة، محمد، م. س، ص ٤٦.

[٢] يُراجع: العلواني، طه جابر، م. س، ص ٢١. (محاضرة د. أحمد إبراهيم عمر)

[٣] الفاروقي، إسماعيل راجي، م.س، صص ٩-٢٣.

[٤] رجب، إبراهيم عبد الرحمن، م.س، صص٤٧ – ٨٣.

ما هو المنهج المُتّبع في أسلمة العلوم؟ وبعبارة أخرى، كيف تتمّ عمليّة أسلمة العلوم؟ فهل سبيل الأسلمة هو قيام علماء الدّين بدور رقابي ناقد للعلوم الغربيّة؟ أم هناك ما هو أبعد؟

في المسألة تجاذبات واختلاف رأي يُختصر باتجاهين هما:

أ. الانطلاق من نقد الفكر الغربيّ، فتُقوّم العلوم الغربيّة من خلال مراجعة الفلسفات الّتي بنيت عليها والقيم والغايات التي تحملها، لتأتي بعدها مهمّة تكييفها وربطها بالتراث الإسلاميّ وجعلها منضوية تحت قيم وغايات الإسلام؛ ولذا «على المتخصّصين من علماء المسلمين أن يتقنوا كافة العلوم الحديثة، وأن يفهموها حقّ الفهم»[١].

لكن يعرض إشكال يمكن اختصاره بأنّ: «الدخول في معركة فكريّة دون امتلاك المعايير الفلسفيّة الإسلاميّة للنظر والتفكير، سيجعلنا مجرّد نَقَلَة لنتائج عمليّة النقد التي تتمّ في الإطار الوضعّي دون توقّف؛ بل يخشى بعضهم أن تتحوّل الأسلمة إلى مجرّد إضفاء شيء من الشرعيّة على المقولات الغربيّة»[٢].

ومن هنا تبنّى أصحاب هذا الاعتراض الاتجاه الثّاني، وهو:

ب.الانطلاق من التراث الإسلاميّ، وذلك عبر تقويمه وإعادة قراءته قراءةً نقديّةً وتحديد المفاهيم من خلاله. وهو ما يُطلق عليه البعض مصطلح التأصيل مقابل الأسلمة التي يعتقدون أنّها تعبّر عن الاتجاه الأوّل (على الرّغم من توحيد المصطلحات عند أغلب الباحثين كما سبقت الإشارة).

---

[١] يُراجع: بن علي بن رشيد الغريب، عبدالعزيز: التأصيل الإسلاميّ لعلم الاجتماع: إشكاليّة المفهوم والمنهجيّة، موقع الحوار اليوم، على الرابط:
http://www.alhiwartoday.net/node/7152

[٢] بن نصر، محمد، م.س، صص ٩٩-١٢٦.

وبذلك يكون المعيار في صحّة أو خطأ النتائج هو مدى «صحّة الاستنباط من المصادر الشرعيّة وسلامتها»[١]. وهنا أيضًا يرد الإشكال التالي: «يمكن لكلّ زاعم أن يجد سندًا لما يدّعيه صوابًا، وبذلك يتحوّل التراث مرجعًا لتيّارات متناقضة. وبدل أن نفهم التراث من أجل تكوين نموذج معرفيّ، نجد أنفسنا أمام أشكال عدّة من توظيف التراث؛ توظيفًا أيديولوجيًّا صارخًا»[٢].

ومن التّحدّيات أنّه قلّما نجد من يستوفي شَرطيْ المعرفة العميقة بالعلوم الإسلاميّة وبالعلوم الغربيّة الحديثة معًا؛ إذ أغلب ما نجده هو التخصّص في أحد المجالين، لتكون المدركات المتعلّقة بالمجال الآخر مدركات سطحيّة.

ومن التحدّيات المنهجيّة المتعلّقة بأسلمة العلوم الاجتماعيّة أنّ العمل على العلوم الاجتماعيّة الغربيّة نقدًا وتمحيصًا يستلزم الإيمان بالعلوم الاجتماعيّة، في حين «أنّ مستوى الإيمان بالعلوم الاجتماعيّة والإحساس بالحاجة إليها في مجتمعنا متدنٍّ للغاية»[٣].

وبهذا تبقى قضيّة المنهج من التحدّيات الّتي تواجه مشروع أسلمة العلوم، حيث يمكن لها أن تؤدّي إلى تشتيت الحاملين للواء هذا المشروع[٤].

ثالثًا: أسلمة العلوم في ميزان التقويم

بعد اتّضاح مشروع أسلمة العلوم، نصل إلى الإشكال الأساسّي للبحث، وهو: ما هي المواقف الّتي اتّخذت من أسلمة المعرفة؟ وما مبرّرات هذه المواقف وأدلّتها؟

[١] يُراجع: رجب، إبراهيم عبد الرحمن، م.س، صص٤٧ – ٨٣.

[٢] بن نصر، محمّد، م.س، صص ٩٩-١٢٦.

[٣] البناهي، محمّد حسين، م. س، ص ٢٠١.

[٤] بن نصر، محمّد،م.س، صص ٩٩-١٢٦.

توزّع المتلقّون للمشروع ما بين مؤيّد ومعارض، ولكلٍّ دلائله ومنطلقاته. نستعرض كلًّا من الرأيين بموضوعيّة مع ما قدّمه أصحابهما من حجج:

١. آراء المؤيّدين

يؤمن المؤيّدون لمشروع أسلمة المعرفة بوجود أزمةٍ معرفيّة سبّبتها العلوم الغربيّة الحديثة، وهذه الأزمة انعكست على واقع الأمّة. وللخروج منها نحتاج إلى تنفيذ مشروع الأسلمة الّذي اعتُبرَ عندهم «رسالة فكريّة جليلة ومهمّة ثقافيّة ثقيلة الحمل»[١]. ويؤيّد هؤلاء أسلمة المعرفة للأسباب التالية:

أ. اختلاف المبادئ والرؤية الكونيّة الغربيّة

إنّ المعرفة الغربيّة وليدة رؤية كونيّة تختلف عن الرؤية الإسلاميّة التي يحكمها مبدأ التّوحيد والعبوديّة لله وترتبط بعالم الغيب ارتباطًا وثيقًا، بينما الرؤية الغربيّة لا يحكمها مبدأ التّوحيد وذات رؤية ماديّة تُهمل عالم الغيب، ويحكمها مبادئ من قبيل أصالة الإنسان، أصالة اللذّة، أصالة المنفعة، وهي تؤدّي إلى النّزعات الماديّة والإلحاديّة.

ففيما يتعلّق بأصالة الإنسان، «يسمو الإنسان في التفكير الغربيّ ليبلغ مرتبة الإله، ويغدو محورًا لجميع الأشياء، فهو كائن عالمٌ ومقتدر وحرّ ومسيطر على سائر الكائنات، ومن خلال جعل مصلحته محورًا للخير والشرّ في حياته الفرديّة والاجتماعيّة يحدّد وظيفة جميع الأمور؛ فهو يتعرّف على طبيعة الأشياء ويتصرّف فيها، ويحدّد القيم في ضوء مصالحه ولذّاته، ويدير أُمور المجتمع وشؤونه بوحي من إرادته واعتباراته. حتّى أصبح بإمكانه التصّرف في الظواهر الاجتماعيّة»[٢]، وفي ضوء هذه الأصالة يتحرّر الإنسان من عبوديّة الله.

---

[١] عمارة، محمّد، م.س، ص ٥.

[٢] يثربي، د. يحيى، م. س، ص ١٤٥ – ١٤٦.

فالإنسان في الفكر الغربيّ الحديث هو المحور، وهو الواضع للتكاليف والقوانين والّذي بناءً على مصالحه يُحدّد الخير والشر، بينما في الفكر الإسلاميّ المحور هو إرادة الله وهي المحدّد للتكاليف والقيم[١]. كما أنّ غاية هذه التكاليف ليست تأمين المنافع الفرديّة للإنسان ولا لذائذه الآنيّة، وهي ناظرة إلى السعادة الأُخرويّة الّتي يستبعدها الفكر الغربيّ الحديث.

وتسري تفاصيل هذا الاختلاف في الرّؤى إلى التّطبيقات العمليّة للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الّتي تنعكس في جميع الدّقائق. فلو أخذنا علم النفس على سبيل المثال، فسنرى انعكاس اختلاف الخلفيّات المعرفيّة في علاج المرضى النفسيّين عندما يتعامل المعالج النفسيّ مع المريض المصاب بعقدةٍ أو مرضٍ ما، كالكآبة أو الحقد أو غير ذلك من أمراض. والسؤال هنا هو: «هل يرى علم النفس تأثيرًا للاعتقاد بالحياة بعد الموت في تلك المسائل أو لا يرى له تأثيرًا في ذلك، كأن يُقال بخلود النفس أو أنّ النفس وجود مجرّد؟»[٢]. ويُختصر الجواب في أنّ «لذلك تأثيرًا على نفس فرضيّات علم النفس دون مناهجه وأساليبه، فلو علمَ الطبيب النفسانيّ بأنّي مؤمن ببقاء النفس يمكنه عندها التعامل معي بنحوٍ آخر مؤثّر في علاجي وفي ظهور تلك العقد، حيث يختلف علاج المؤمن بالله وبالمعاد عن علاج الملحد؛ إذ يمكن للطبيب أن يحول دون انتحار المؤمن بسهولة ومن دون العناء الذي يبذله في علاج الملحد»[٣].

وبالتّالي، إنّ المسلم في دراسته للعلوم الإنسانيّة الغربيّة يقوم بدراسة ما يناقض رؤيته الإسلاميّة. والخطورة تكمن في ما يؤدّي إليه ذلك من إحداث تغيير في بنى تفكيره على المدى الطّويل، وهو ما شهدناه من تأثير على فطرة الكثيرين وعقيدتهم.

---

[١] يثربي، د. يحيى، م. س، ص ١٤٥ – ص ١٤٧.

[٢] الأحمدي، د. أحمد، أسلمة العلوم وتصادم القيم – دراسة في دور الحوزة والجامعة، ص ١١٥.

[٣] م. ن، ص ١١٥.

ب. استبعاد الوحي من مصادر المعرفة

يقتصر منهج العلوم الغربيّة الحديثة على المنهج التجريبيّ الظاهريّ، حيث تخلّى علماء الغرب عن الوحي كمصدر من مصادر المعرفة، وهو ما سبقت الإشارة إليه عند الكلام عن مباني أسلمة المعرفة. وفي البناء المعرفيّ الغربيّ العقل المجرّد من التجربة غير مُعتبر، وكنتيجة لذلك لم يعد للمسائل الميتافيزيقيّة والكثير من القيم الأُخرى مكانتها[١]. بينما المنهج الذي يتبنّاه الإسلام في نظريّة المعرفة هو المنهج التكامليّ بين الوحي (الّذي يشمل القرآن والسنّة) والعقل والتجربة.

فضلًا عمّا يؤدّي إليه الاختلاف في مصادر المعرفة بين المنهج المعرفيّ الغربيّ والمنهج المعرفيّ الإسلاميّ من اختلاف أيضًا في الناتج المعرفيّ والعلميّ، وهو ما يؤدّي إلى التضادّ المعرفيّ في غير العلوم التجريبيّة.

ت. تحيُّز العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الغربيّة

لا يمكن عزل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة عن ظروفها التاريخيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، فهي ليست كالعلوم الطبيعيّة والتجريبيّة، الأمر الذي يجعلها غير قابلة للتعميم في كافّة الأماكن. فنحن «حينما نأخذ العلوم الاجتماعيّة الغربيّة حاليًّا للإفادة منها نكون قد افترضنا -شئنا أم أبينا- تجرّد هذه العلوم عن ظروفها التاريخيّة والثقافيّة والاجتماعيّة الغربيّة، وأنّ بإمكاننا الإفادة منها على غرار علم الفيزياء والطبّ في حلّ مسائلنا. وهذا افتراض يتمّ التشكيك به حاليًّا حتّى في البلدان الغربيّة أيضًا»[٢].

إذ إنّ العلوم الاجتماعيّة في الغرب هي نتيجة الظروف والتحدّيات التي واجهت المجتمع الغربيّ. والجدير بالذّكر أنّ علم الاجتماع المعرفيّ يرى وجود ارتباط وثيق

[١] يثربي، د. يحيى، م. س، ص ١٤٧.

[٢] البناهي، محمّد حسين، م. س، ص ١٩٨.

بين العلوم وتطوّرها وبين الظروف الاجتماعيّة التي تنشأ فيها. والنتيجة تكون أنّ العلوم التي نشأت وترعرعت في العالم الغربيّ، لا تنطبق إلاّ على الظروف الاجتماعيّة الخاصّة بها[١]، وهذا يعني أنّ «العلوم الاجتماعيّة التي تطوّرت في المجتمعات الغربيّة إنّما هي نتاج تلك المجتمعات، فهي تناسب ظروفها التاريخيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، وليس من النافع تقليدها في البلدان الفاقدة لتلك الظروف»[٢]، حيث تختلف بيئة البلدان الإسلاميّة معها ثقافيًّا، وسياسيًّا، واقتصاديًّا، و..

ومن هنا كانت الحاجة إلى إجراء مجموعة من التّغييرات والتّعديلات على العلوم الاجتماعيّة بما يتناسب مع تقاليد المجتمع الإسلاميّ وظروفه بهدف ملاءمتها ونجاحها في دراسة الظواهر الاجتماعيّة فيه[٣].

ث. سيطرة النّزعة المادّيّة على الفلسفة الغربيّة

من المعلوم أنّ العلوم الغربيّة الحديثة تتعامل مع الإنسان بأحد أبعاده وهو البعد المادّيّ، حيث إنّ ثمّة استبعادًا شبه كامل لأبعاده الروحيّة، وهو ما يجعل المعرفة بالإنسان معرفة ناقصة، بل ومُنحازة لأحد أبعاده دون أبعاده الأخرى حيث تغلب النّزعة المادّيّة، وهو ما يؤثّر على فهم الظّاهرة الإنسانيّة، بحيث يصبح فهمها مغلوطًا وناقصًا؛ ولذا يعتبر عبد الوهّاب المسيري المشروع الغربيّ بنزعته المادّيّة معاديًا للإنسان، حيث يقول: «إنّ المشروع الغربيّ كافر بالمعنى العميق للكلمة، فهو ليس كافرًا بالإله وحسب، وإنّما هو كافر بالإنسان أيضًا؛ إذ يعلن موت الإله ثمّ موت الإنسان باعتباره كائنًا متميّزًا عن الطبيعة، ثمّ ينتهي به الأمر أن ينزع القداسة عن كلّ شيء وينكر المعنى»[٤].

---

[١] البناهي، محمّد حسين، م. س، ص ١٩٩.

[٢] م. ن، ص ١٩٩.

[٣] م. ن، ص ١٩٨.

[٤] المسيري، عبد الوهاب: العالم من منظور غربيّ، ص ٢١٤.

وكذلك الحال فيما يتعلّق بالمجتمعات البشريّة، فما يحدث أيضًا عند إهمال الأبعاد الروحيّة فيها ستكون نتيجته النّقص على مستوى فهم الظواهر الاجتماعيّة. ويُسمّي بعض الباحثين الواقع الاجتماعيّ الذي تصوّره العلوم الاجتماعيّة الغربيّة بـ«الواقع المتمركز حول المادّة» في مقابل «الواقع المتمركز حول الروحانيّة أو الله»[١].

لهذه الأسباب وغيرها آمن الكثير من المفكّرين بضرورة أسلمة العلوم الغربيّة الحديثة متمسّكين بالمبادئ الإسلاميّة مع الاستفادة من النّتاج الغربيّ بما توافق منه مع الإسلام وغاياته، إذ الحكمة ضالّة المؤمن ولم يمنع الإسلام من أخذها حيثما وجدت[٢].

٢. آراء المعارضين

وفي مقابل المؤيّدين لمشروع الأسلمة، انقسم المعارضون لمشروع الأسلمة إلى قسمين: قسم عارض ونقد مشروع أسلمة العلوم بشكل متطرّف، وقسم آخر عارضه وناقشه بطريقة أكثر اعتدالًا، وهذه هي الاتجاهات:

أ. اتجاه رفض أسلمة العلوم انطلاقًا من رفضه المطلق للعلوم الغربيّة

تطرّف بعض الباحثين في رفضهم لمشروع أسلمة المعرفة، رافضين بشكلٍ كامل النتاج العلميّ الوافد من الغرب؛ إذ ينظر هؤلاء إلى المسألة من وجهة «كفانا كتاب الله وسنّته»، بحيث لا يؤمنون إلاّ بالعلوم المستمدّة من النّصوص القرآنيّة والسُّنة المطهّرة، وربّما يُضاف إليها ما ورد في التّراث الإسلاميّ[٣]. وممّن رفضوا مشروع

---

[1] Farooqui, Jamil (2002). Towards An Islamic Sociology, Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia , pp. 8

[٢] يُراجع: الكلينيّ، محمد بن يعقوب، روضة الكافي، المجلّد ٨، ص ١٦٧. (الحديث ١٨٦)

[٣] يُراجع: ويسي، مختار، اتجاهات أساسيّة لمفهوم التأصيل الإسلاميّ لعلم النفس ١، الموقع الرسميّ لجماعة الدعوة والإصلاح، ١٤٣٥/ ١٠/ ٥ هـ.ق، على الرابط:

http://www.islahweb.org/ar/content/201412436/8/

أسلمة العلوم بحدّة كان د. أحمد إبراهيم خضر[١] الّذي قال عنه: «إنّ هذا المشروع لا يفيد علمًا ولا عملًا ولا يترتّب عليه ثمرة تكليفيّة، وليست له غاية شرعيّة، ومن ثُمّ فهو ليس بمستحسن شرعًا»[٢]. كما اتهّم هذا المشروع بأنّه يهدف إلى إضفاء الشرعيّة على العلوم الغربيّة ذات الموقف السّلبيّ من الدين، وقدّم إشكالات عدّة تنطلق من رفضه للعلوم الغربيّة الحديثة، أهمّها:

❖الإيحاء بعدم تماميّة الشريعة

ينتقص مشروع الأسلمة من الشّريعة؛ لأنّه يُوحي بأنّها لم تتمّ، إذ تحتاج إلى العلوم الغربيّة. فيقول: «ولو كان أصحاب هذه الدَّعاوى معتقدين كمالَها وتمامَها من كلِّ وجه لَمَا فكَّروا في الاستدراكِ عليها»[٣].

❖مُعاندة الشَّرع ومُضاهاة الشارع

من الطرائق ما له أصل في الشريعة ومنها ما لا أصل له، إلاّ أنّ من اعتقد بالطّرائق التي لا أصل لها في الشّريعة، فقد اعتقد بأنّه عَلِم ما لم يعلمْه الشارع وجعل نفسَه نظيرًا للشارع يُشَرع معه[٤]. والعلوم الغربيّة الّتي يريد أصحاب مشروع الأسلمة الاعتراف بها والاستفادة منها هي من الطرائق التي لا أصل لها في الشّريعة.

❖اتّباع الهوى

فالشّريعة هي الوحي، وبالتّالي هي الحقّ؛ لأنّها من عند الله، بينما العلوم الإنسانيّة (بحقّها وباطلها) هي الهوى لأنّها ليست وحيًا[٥].

[١] ولد في محافظة أسوان بمصر عام ١٩٤٦م، حائز على دكتوراه في علم الاجتماع العسكريّ، وهو أستاذ سابق في جامعات القاهرة، أم درمان الإسلاميّة، الملك عبد العزيز، وكلّيّة التربية في جامعة الأزهر.

[٢] خضر، أحمد إبراهيم، مجلّة البيان الصّادرة عن المنتدى الإسلاميّ، صص١٢٦-١٣١.

[٣] م. ن، صص١٢٦-١٣١.

[٤] خضر، أحمد إبراهيم، م.س، صص١٢٦-١٣١.

[٥] يُراجع: م. ن.

❖زيادة في الدين

أسلمة العلوم هي زيادة على الدّين بما ليس فيه، والسّبب: «لأنّ فيه تجويز خلو كتاب الله تعالى وسنّة نبيّه محمّد ﷺ من بيان بعض مهمّات الدين؛ وقد جاء الرسول ﷺ بالدين القيّم تامًّا كاملًا ليس لأحدٍ أن يستدرك عليه، وقد أكمل الله له الدين ولأمّته من بعده»[١].

❖مُخالفة وضْع الشريعة التي جاءت للعموم

في العلوم الإنسانيّة الغربيّة مجموعة ضخمة من المصطلحات الغامِضة، والنظريَّات الكثيرة، التي تحتوي على تناقضات فِكريّة، وتصوُّرات متباينة، وهي تحتاج إلى دراسات مطوّلة وجهود علميّة يشقّ على عوام النّاس القيام بها[٢]، بينما جاءت الشريعة لعوام النّاس.

❖محدَثات لم تكن على عهد الأوّلين

إنّ أسلمة العلوم هي بدعة في الدّين لم يعمل بها الرسول ﷺ ولا من تلاه. يقول د. أحمد إبراهيم خضر: «إنّ خير القرون هو قرن رسول الله ﷺ وصحابته ثمّ الذي يليه، ولا يأتي آخر هذه الأمّة بأهدى مما كان عليه أوّلها، ولا هم أعرف بالشريعة منهم.. لم يفهموا من الشريعة إلا ما كانوا عليه، ولم تكن هذه المُحدَثات فيهم ولا عملوا بها بالرغم من أنّهم عاصروا أكبر حضارتين وقتها، وظلّت الشريعة على نقائها وصفائها فيهم»[٣].

ردّ بعضهم على هذا الاتجاه الرافض للاعتراف بالعلوم الغربيّة بجملة من الحجج، ونكتفي بردّ إجمالي وهو أنّ رفض وإنكار العلوم الوافدة من الآخرين برمّتها هو أمر

[١] خضر، أحمد إبراهيم، م.س، صص١٢٦-١٣١.

[٢] م. ن.

[٣] خضر، أحمد إبراهيم، م.س، صص١٢٦-١٣١.

يخالف المنهج الإسلاميّ الّذي لم يمنع من الاطلاع على مختلف العلوم، بل دعا إلى التمييز بين الحقّ والباطل منها، وشجّع على الأخذ من كلّ ما ينطبق عليه عنوان الحكمة من أيّ مصدرٍ كان. والروايات في ذلك كثيرة من قبيل: «خذ الحكمة أنّى كانت»[١]، و«الحكمة ضالّة المؤمن، فخذ الحكمة ولو من أهل النّفاق»[٢].

فليس من الصّحيح رفض العلوم الغربيّة الحديثة برمّتها، بل إنّ «الرفض يتّجه لنظريّات بعينها وليس للعلم كلّه، وهذا القدر المرفوض يكون مرفوضًا بالدّليل النّابع من العلم نفسه»[٣].

ب. اتّجاه رفض أسلمة العلوم انطلاقًا من رفضه تدخّل الدين بالعلوم المختلفة

في مقابل الاتجاه الأوّل المتطرّف في رفضه للعلوم الغربيّة، ظهر اتجاه آخر متطرّف رفض أيّ ربط أو تدخّل للدّين بالعلوم الإنسانيّة والتجريبيّة، وأصحاب هذا الاتجاه على نوعين: منهم الرّافضون للدين أساسًا، ومنهم من هم متديّنون، إلاّ أنّهم وقعوا تحت تأثير الخلفيّة الفلسفيّة المادّيّة بعد دراستهم لهذه العلوم بمناهجها الغربيّة، حيث أخذوا ما عُرض عليهم وقبلوه كما هو من دون تمحيص ومراجعة، فأصبحوا لا يتقبّلون الاعتراض على هذه العلوم وكلّ ما يمكن أن يُشكل به عليها، وخصوصًا أنّهم حصلوا على مواقعهم في المجتمع ووظائفهم وشهرتهم بسببها[٤]. فنحن «لدينا مئات الآلاف من حملة الماجيستر وحملة الدكتوراه،.. معظمهم قد مرّ بعمليّة تامّة من غسيل المخّ بواسطة الغرب حتى إنّهم أصبحوا أعداء أشدّاء ضد إضفاء الصفة الإسلاميّة، أو على أفضل وجه أصبحوا متفرّجين نيامًا يتّسمون باللّامبالاة، بل والتشكّك وانعدام القابليّة للتأثير والتأثّر»[٥].

---

[١] الشرّيف الرّضي، نهج البلاغة، ج٤، ص ١٨.

[٢] م. ن، ج٤، ص ١٨.

[٣] ويسي، مختار، م.س.

[٤] ويسي، مختار، م.س.

[٥] م.ن.

ت. اتّجاه رفض أسلمة العلوم من منطلقات غير مُتطرّفة

رفض بعض الباحثين مشروع أسلمة العلوم بعيدًا عن التطرّف والرّفض للعلوم الغربيّة أو الإسلاميّة، حيث طرحوا إشكالات منطقيّة أجاب عنها دعاة الأسلمة. ومن أهمّ إشكالات هؤلاء المعارضين ما يلي:

❖الحياد وعدم انحياز العلوم:

يعترض بعض الباحثين على أسلمة العلوم من جهة اعتقاده بموضوعيّة العلوم وعدم انحيازها لفلسفات أو أفكار البيئة الغربيّة الّتي نشأت فيها. وبالتّالي ينتفي الدّاعي والأصل لمشروع أسلمة العلوم ليصبح من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع. ويتّهم هؤلاء تيّار أسلمة العلوم بالشّك المفرط في التّعامل مع إنتاجات العلوم البشريّة بحيث يعتبر كلّ العلوم منحازة وكلّ المصطلحات موجّهة.

أمّا المؤمنون بالحياد العلميّ للعلوم الإنسانيّة فهم على قسمين:

- منهم من لا يؤمن بحيادها بشكل كامل، لكنّه يرى الحياد فيها موجودًا بشكل كبير. من ذلك قول بعضهم: «إنّ تضخيم «الانحياز المعرفيّ» وتحجيم «المشتركات الإنسانيّة» و«الحياد العلميّ» هو ما يتبنّاه فكر الأسلمة.. ويتّضح هذا الحياد عادة في مجال العلوم الطبيعيّة، أمّا في العلوم الإنسانيّة، فيقلّ هذا الحياد بصورة مفهومة عند بعض الأفكار، ويبرز تأثير الجوانب الثقافيّة والخلفيّة الدينيّة بسبب طبيعة هذه العلوم التي يصعب ضبطها بدقّة نتيجة العدد الكبير من المتغيّرات والمعطيات.. ومع هذا لا يستطيع الباحث الموضوعيّ نفي وجود جانب من الحياد ومشترك إنسانيّ كبير حتى في هذه العلوم، وخطأ رؤية من يحاول نسف هذه العوامل المشتركة وادّعاء أنّها علوم متحيّزة بالكامل، وهي رؤية متحاملة تؤثّر على العقل العلميّ لدى المسلم»[١].

---

[١] القديمي، نوّاف، «أسلمة المعرفة» هل تقودنا نحو «الإسلام الشموليّ»؟، جريدة الشرق الأوسط، ٢٢ يونيو ٢٠٠٣، العدد ٨٩٧٢،
https://archive.aawsat.com/details.asp?article=177717&issueno=8972#.YqlwUtpByUk

- منهم من يؤمن بحياد العلوم الإنسانيّة بشكل تامّ وكامل، وحجّتهم الأولى على ذلك هي المنهج العلميّ لهذه العلوم وما يستلزمه من موضوعيّة. يقول الدكتور محمّد البدوي: «إنّ الأديان والعقائد في أنحاء العالم تُعدّ بالمئات، ولكن مناهج العلم واحدة ويجب أن تكون واحدة.. وكلّ منهج من هذه المناهج يستخدم في بحث عدد من الظواهر الطبيعيّة أو الإنسانيّة أو الاجتماعيّة واستخدام العالم المسلم لواحد من هذه المناهج لا يختلف، بل لا يصحّ أن يختلف عن استخدام العالم المسيحيّ وإلاّ فسدت موضوعيّة المنهج، وفسدت نتائج البحث تبعًا لذلك»[١]. فالإضافات العلميّة لا تتدخّل فيها العقائد والإيديولوجيّات. ويؤمن الكثير من الرّافضين للأسلمة والمتأثّرين بالفكر الغربيّ بأنّ المنهج المستخدم في العلوم الإنسانيّة هو المنهج التجريبيّ دون سواه، وهو ما يسوقنا إلى حياد العلوم الإنسانيّة بسبب منهجها[٢].

أمّا الحجّة الثانية والدّليل على حياد العلوم الإنسانيّة، فهي أنّ الفكرة العلميّة تُصحّح نفسها من خلال النقّاد والعلماء المتخصّصين في مجالها الذين يُوسِعونها نقاشًا وتحليلًا وفحصًا، بحيث تكون محطّ قبولهم أو رفضهم أو تعديلهم عليها. وبهذه الطريقة لا تعود الفكرة العلميّة بعد ظهورها وإعلانها رهينةً لخلفيّات صاحبها؛ لأنّها تصبح ملكًا عامًّا للجميع، إذ تتمّ تنقيتها وغربلتها لتتجرّد عن ميول من اكتشفها. فلا حاجة إذن للعلم إلى الدين ليقوم بتصحيحه، فهو من يُصحّح نفسه بنفسه[٣]. وهو ما يعني سقوط مشروع أسلمة العلوم برمّته.

في مقام الردّ على دعوى موضوعيّة العلوم، يُمكن لما يُعرف بعلم اجتماع المعرفة أو علم اجتماع العلوم أن يطلعنا على علاقة الفكر السوسيولوجيّ مثلًا والانتماءات الأيديولوجيّة لأصحاب هذا الفكر. فمثلًا في حال تأمّلنا إنتاج

[١] ويسي، مختار، م.س.

[٢] م.ن.

[٣] م.ن.

عالم الاجتماع الأمريكي بارسونز (parsons) نجد أنّه ابن بيئته الأمريكيّة لجهة تأثّره بالمقولات الأساسية للمجتمع الأمريكيّ، كما نلاحظ أنّ ما تمخّض عن علم الاجتماع الغربيّ يعكس إيديولوجيّة الفكر الغربيّ، فمن حيث إنّ لكلّ عالِمٍ أو باحث انتماءاته وأيديولوجيّته الخاصّة، يكون الحياد وهمًا[١]. وفي علم سوسيولوجيا العلوم أو المعرفة، ثمّة تيّار يرى بأنّ العمل العلميّ يقوم على إنتاج نظريّات معرفيّة وفرضها على الآخرين، ويفصّل: «إنّ القائمين على هذه العمليّة هم باحثون، ولكنّهم في ذات الوقت ينتمون إلى مجموعات اجتماعيّة لها مصالحها الّتي توجّه به النّشاط العلميّ. تفرض الأهداف من خارج العلم، فهم الّذين يمنحون العلوم حركتها..»[٢].

ويشرح عالم الاجتماع البلجيكيّ «دومينيك فينك» في كتابه «علم اجتماع العلوم» عن قيام بعض العلماء في مجال العلوم التجريبيّة -الّتي يُحكى بحياديّتها- بالغشّ، السرقة للمعطيات وتزويرها، المؤامرات والتلفيق، انتحال مؤلّفات الغير، حجب نتائج بعض الأبحاث، والتّعجيل بتداول نتائج أبحاث لم تثبت بعد. ثمّ يقدّم نماذج من فضائح الغش لعلماء مرموقين في المجال الطبّي يُمكن مراجعتها في المصدر المذكور[٣]. فإذا كانت العلوم التجريبيّة تخرج عن الحياد، فما بالنا بالعلوم الإنسانيّة؟!!

بالإضافة إلى ما سبق، في مقالٍ لعالم الاجتماع الأمريكي ألفين غولدنر (Alvin W. Gouldner) ينتقد فيه دعوى ماكس فيبر (weber) القائل بوجود علوم اجتماعيّة حياديّة لا تمتّ إلى الانتماءات القيميّة بصلة، معتبرًا ذلك خرافة [٤]، فلا

[١] ويسي، مختار، م.س.

[٢] فينك، دومينيك: علم اجتماع العلوم، ترجمة: ماجدة أباظة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٠ م، ص ٣٨١.

[٣] يُراجع: فينك، دومينيك، علم اجتماع العلوم، م. س.، ص ٤٠ – ٤١.

[4] Gouldner, Alvin W. (1962). Anti-Minotaur: The Myth of a Value-Free Sociology, United Kingdom: Oxford University Press, Vol. 9, No. 3, pp. 199- 213.

يمكن للباحث في هذه العلوم – من حيث إنّه إنسان – التخلّي عن قبليّاته من انتماءات إيديولوجيّة وتوجّهات فكريّة وسياسيّة و...[١].

أمّا فيما يتعلّق بدعوى أنّ العلم يصحّح نفسه من خلال النّقد والنّقاش للنتاج العلميّ من قِبل سائر العلماء، فيرد عليهم جميعهم الإشكال السّابق نفسه، حيث هل من الممكن لهؤلاء المؤيّدين أو المعارضين أن يقوموا بالنّقد الموضوعي من دون الاعتماد على خلفيّاتهم الإيديولوجيّة والحضاريّة...؟؟

❖عالميّة المعرفة

يؤمن أصحاب هذه الفكرة بأنّه ليس للعلم هويّة ثقافيّة، فما من معرفة إسلاميّة وأخرى غير إسلاميّة؛ إذ بمجرّد أن تظهر فائدة الاكتشافات والأفكار العلميّة على المستوى العمليّ، يتسابق العلماء والباحثون إلى الأخذ بها بهدف الاستفادة، وذلك من دون التوقّف عند عقيدة أو دين صاحبها أو الانتظار ريثما تتمّ أسلمة هذا الاكتشاف أو الفكرة، فضلًا عن أنّنا لم نسمع في سائر المذاهب والأديان دعوات من هذا القبيل، حيث لم نسمع بدعوات إلى تمسيح العلوم أو تهويدها أو تبويذها[٢].

وإذا راجعنا تاريخ العلوم، لن نجد أحدًا من اليونانيّين، أو المسلمين والعرب في حقبات ازدهارهم، أو الغربيّين منذ عصر النهضة وما بعده، يُصنّف العلوم على أساس هويّة ثقافيّة أو دينيّة أو مذهبيّة، بل على أساس مناهجها أو مصادرها أو زمان صدورها أو..، وما قام به المسلمون هو أخذ العلوم عن سائر الأمم وتطويرها، وهذا اعتراف بعالميّة المعرفة فيما القول بأسلمتها هو تراجع عن عالميّتها[٣].

---

[١] ويسي، مختار، م.س.

[٢] م.ن.

[٣] عبّاسي، نوال؛ ابن جاب الله، علي، أسلمة المعرفة بين التأييد والتفنيد.

ومن بين الردود لأصحاب مشروع الأسلمة على مسألة إنكار فكرة الهويّة الثقافيّة للعلم أنّنا قد نُسَلّم بهذه العالميّة على مستوى العلوم التجريبيّة لجهة المبادئ، القوانين، والتطبيقات؛ ولا نُسلّم بعالميّتها لجهة منطلقاتها، وفلسفتها، وغاياتها. أمّا على مستوى العلوم الإنسانية، فإنّ هذه العلوم لا تنفكّ عن الهويّة الحضاريّة للمجتمعات؛ حيث لا يمكن توصيفها بالعالميّة في أيٍّ من منطلقاتها، فلسفتها، أو أصولها؛ بل حتّى في الكثير من مجالاتها وقوانينها وخصوصيّات مُعطياتها وتجاربها.

وكشاهد على الاعتراف بالخاصيّة الثّقافيّة الأيديولوجيّة للعلوم الإنسانيّة، ما أصبح يتداول به علماء النفس الأوروبّيّون عند الحديث عن علم النفس الأوروبيّ، فضلًا عمّا كان في السّابق من تركيز علماء النفس ذوي الاتجاه الشيوعيّ على علم النفس الماركسيّ وحديث علماء النفس اليابانيّين عن «التأصيل اليابانيّ لعلم النفس» عند صعود اليابان وبروزها كقوّة عظمى[١].

❖تفاعل الحضارات والثقافات

إنّ الرؤية الإسلاميّة نفسها في مقارباتها وتفسيراتها لا تخلو من التأثّر بالثقافات والفلسفات الأخرى، وهذا ما غفل عنه من طرحوا أسلمة العلوم. يقول د. علي حرب: «فالحضارة الإسلاميّة التي تمحورت حول الحدث القرآنيّ، والتي كانت أداتها اللغة العربيّة، قد ازدهرت وسادت، بقدر ما أفادت واغتنت من اتصالها بالثقافات القديمة والديانات السابقة من يونانيّة وسريانيّة وهنديّة وصينيّة ويهوديّة ومسيحيّة، وهذا ما يجعل، مثلًا، رؤية المسلم كما تشكّلت في العصر العباسي تختلف عن رؤيته كما كانت عليه بشكلها الأول في صدر الإسلام، إذ طرأ تطوّر لا سبيل إلى إنكاره من جرّاء الترجمات وغزو الأفكار والتأثيرات المتبادلة

[١] ويسي، مختار، م.س.

بين نماذج الثقافة وأنماط العيش»[١]، كما استفادت المجتمعات الأوروبيّة لاحقًا من الثقافة والأفكار والعلوم الإسلاميّة. وفي هذا العصر يمكن القول إنّ حجم التأثّر والتأثير بين الثقافات أصبح أكبر بكثير من السّابق بسبب نظام العولمة السّائد. وبالتّالي ما هو جدوى الأسلمة في الحين الّذي ستكون فيه الأسلمة نفسها وليدة التفاعل بين الثقافات المختلفة؟؟

وقد يُجاب عن هذا الإشكال بأنّ تفاعل الحضارات والثقافات أمر طبيعيّ، إلاّ أنّ ما ينبغي الالتفات إليه أنّ الثقافة الإسلاميّة بأسسها وأصولها وكلّيّاتها هي معرفة إلهيّة مصدرها الوحي لا عقول البشر وثقافاتهم فضلًا عن التأثّر بالثقافات الأخرى. فالمصدر الأساس للثقافة الإسلاميّة هو القرآن الكريم وسنّة المعصومين عليهم السلام. أمّا اختلاف الفهم في استنباط الفروع والجزئيات والذي قد يعود أحد أسبابه إلى تأثّر المفسّرين والعلماء بالثقافات الأخرى، فهو أمرٌ وارد، وهو لا يؤثّر على عمليّة أسلمة العلوم نظرًا للمساحة الضيّقة لما قد يكون خاضعًا للتأثّر الثقافي مقابل حدود الثقافة الإسلاميّة الأصيلة والّتي مصدرها الوحي فقط لا غير.

❖عدم موضوعيّة العلوم الإسلاميّة نفسها

يواجه مشروع أسلمة العلوم مشكلة عدم وجود رؤية إسلاميّة واحدة. فصحيح أنّ النصوص المراد منها الاستنباط من قرآن كريم وروايات هي واحدة ثابتة، إلاّ أنّ فهمها كما نعلم متعدّد حتّى داخل أتباع المذهب الواحد.

يقول السيّد عمّار أبو رغيف: «ألم يختلف حكماء ومتكلّمو المسلمين حول صفات الذات وصفات الأفعال؟ ألم يفسّر المتكلّمون المسلمون الجادّون في الدفاع عن الإسلام قضايا الوجود والحياة والإنسان تفاسير مختلفة؟ وهل تستطيع أن تنكر الفرق الواضح بين فهم التجربة الدينيّة لدى العرفاء، وفهمها لدى الحكماء،

---

[١] حرب، علي: الإنسان الأدنى (أمراض الدّين وأعطال الحداثة)، ص ١٦٩.

ولدى المحدّثين، ولدى متكلّمي مدرسة العقل؟.. حقَّ لنا أن نتساءل عن أسلمة المعرفة التي يراد بها إعادة هيمنة القرآن الكريم على العلوم الإنسانيّة، هل تستنبط هذه الأسلمة وتكتسب هويّتها من الفلسفات التي طرحها حكماء ومتكّلمو المسلمين، وهي غير نزيهة تمامًا، أم بالاعتماد على فهمنا لنصوص القرآن الكريم، وهي نصوص حمّالة لوجوه، تحكم فهمها قوانين اللغة وفضائيّاتها من مجاز واستعارة؟ هل يمكن في هذا الضوء أن تكون لنا أسلمة واحدة للعلوم وللمعرفة الإنسانيّة؟!»[١].

وبالإضافة إلى ما سبق، طالما أنّ التنوّع في الأفكار والآراء له وجود داخل الإسلام، فِلم لا نقبل بهذا التنوّع المعرفيّ خارجه أيضًا؟!

بل إنّ رفض الاختلاف وهذا التنوّع والثراء يعني فرض وجهة نظر واحدة دون سواها بصورة استبداديّة، مما يغذّي وقوع الحروب الأهليّة والنزاعات الدمويّة. بالإضافة إلى التسبّب في مصادرة التّفكير وطاقات الإبداع والتجدّد واقتياد النّاس ليكونوا نسخة واحدة في أفكارهم وآرائهم.

٣. الطريق الثالث

يوجد رأي ثالث ارتآه بعض المفكّرين الذين تبنّوا موقفًا في جوهره يتجاوز حدود الأسلمة، إذ إنّ أسلمة العلوم أقصى ما يُمكن أن تعنيه هو معالجة العلوم الغربيّة الحديثة والاستفادة منها لغايات إسلاميّة لتصبح قابلةً للتطبيق في مجتمعاتنا الإسلاميّة[٢]، والأسلمة بهذا المعنى تُبقي التبعيّة للغرب قائمة وإن عالجت العلوم القادمة إلينا منه. أمّا أصحاب الطريق الثالث فيتحدّثون عن إنتاج وإبداع العلوم على ضوء الرؤية الإسلاميّة وخصوصًا الإنسانيّة منها، ليكون النتاج هو نظريّات قائمة على المباني الإسلاميّة، وهذا عمل إبداعيّ وتأسيسيّ، لا كالأسلمة الّتي تكون بإجراء بعض التعديلات على العلوم [٣].

[١] أبو رغيف، عمّار، أسلمة العلوم وأدلجة المعرفة، عدد ٢، ص١٣.

[٢] يُراجع: البناهي، محمّد حسين، م. س، ص ١٩٦.

[٣] يُراجع: م. ن.، ص ١٩٧.

وعلى الرغم من أنّ السيّد الخامنئيّ لم يكن أوّل من طرح هذا الأمر، إلاّ أنّه تبلور على يديه ضمن مشروع الدّولة، حيث دعا إلى ضرورة الإنتاج العلميّ والمعرفيّ على قاعدة النظريّة الإسلاميّة للكون، والإنسان، والحياة، كبديل عن استنزاف الطّاقات في محاولة إعادة صياغة النّتاج العلميّ الغربيّ وفق الرؤية الإسلاميّة.

فهو يعيب هذا الاستهلاك العلميّ في دعوةٍ مُتكرّرة منه إلى الاستفادة من القدرات العقليّة الذّاتية، قائلًا: «من جملة الشعارات الّتي أكرّرها في هذه السّنوات الأخيرة هي أن لا نبقى دائمًا في مجال التّجربة والترجمة – العلم المترجم، الفكر المترجم، الأفكار والمذاهب والإيديولوجيّات والاقتصاد والسّياسة المُترجمة – فمن المعيب للإنسان أن لا يستفيد ممّا يتمتّع به من عقل وتحليل وإدراك وفهم، فيُغمض عينيه ويرتقب من الأمواج الإعلاميّة الّتي تُلقى إليه»[١].

وهذا لا يعني أنّه يُعارض الاستفادة بأيّ شكلٍ من الأشكال من معارف الغربيّين في أيّ مجال من المجالات العلميّة سواء أكانت في علم النفس، أو الاجتماع، أو الفلسفة، أو سائر الفروع العلميّة، فهو لا يرى في ذلك إشكالًا؛ أمّا المشكلة الّتي يراها فهي في التّقليد وفي كون هذا التعلّم من الغرب غير مؤدٍّ إلى المعرفة والوعي والقدرة على التفكّر عندنا[٢].

ويحثُّ من جهة أخرى على إنتاج العلم من مبدأٍ آخر أيضًا، وهو أنّ «العلوم الإنسانيّة، والعلوم الاجتماعيّة، والعلوم السياسيّة، والعلوم الاقتصاديّة والمسائل المتنوّعة الضروريّة لإدارة مجتمع ولإدارة بلد، كلّها تحتاج إلى الإبداع العلمي؛ الاجتهاد»[٣]، فلا بدّ من إنتاج العلوم لحاجة إدارة المجتمع والدّولة إليها.

ومن الآثار المهمّة للاجتهاد في إنتاج العلوم أنّه يؤدّي إلى تعزيز ثقة الأُمّة بنفسها

[١] خطاب في لقاء أساتذة وطلّاب قزوين ٢٦/ ٩/ ١٣٨٢ هـ.ش.

[٢] يُراجع: خطابه عند لقاء مجموعة من الجامعيّين، ٩/ ٩/ ١٤٣٢هـ.ش. – ١٠/ ٠٨/ ٢٠١١م.

[٣] خطاب في جمع من طلّاب وأساتذة جامعة أمير كبير الصّناعيّة ٩/ ١٢/ ١٣٧٩ هـ.ش.

وشعورها بالعزّة؛ إذ: «إنّ الأمّة الّتي تمتلك العلم والمعرفة، والتي تمتلك فتوحات علميّة والتي تمكّنت من الإبداع في العلم على مستوى العالم، فهي بالتّأكيد تمتلك عزّة بالنّفس وثقة بها. فإذا ظهرت العزّة بالنّفس والثّقة بالنّفس في الأُمّة، فسَتُحلّ الكثير من مشكلاتها؛ وستنجز أعمالًا كبيرة، وستتقبّل الأخطار..»[١]. بالإضافة إلى ما سبق، ستفتح هذه الحركة العلميّة الأبواب - فيما لو مشت بمسارها الصّحيح - للعالم الإسلاميّ ليصبح هو المرجعيّة العلميّة في العالم[٢].

أمّا فيما يتعلّق بأركان هذه الرؤية لإنتاج العلوم، فحيث لا يتّسع البحث لها كلّها هنا، نشير إلى أهمّها كما جاء في كلمات السيّد الخامنئيّ. ففي سبيل الوصول إلى التحوّل في مجال إنتاج العلوم وخصوصًا الإنسانيّة منها، توجد متطلّبات وشروط عدّة:

أ- روحيّة التوكّل والاستقلال

يتطلّب الوصول إلى هذا الفتح العلميّ روحيّة الاستقلال والتوكل على الله، فإنّه «من المُسلّم أنّ الطّريق الذي يجب أن نعتمده للحركة نحو حدود العلم المتطوّرة وفي جميع المجالات، لا يُمكن قطعه إلاّ من خلال روحيّة الاستقلال وروحيّة التوكّل على الله وروحيّة العمل لأجل الإيمان»[٣].

ب-مراعاة المباني الإسلاميّة

إنّ الشّرط الأهم والهدف الذي لأجله كانت الدّعوة إلى إبداع العلوم هو إنتاج علوم قائمة على المباني والأسس الإسلاميّة ومنطلقات الرؤية الكونيّة الخاصّة بها. ومن هنا فإنّه يقول: «.. على الأساتذة وأصحاب الرأي والمحقّقين أن

---

[١] خطاب في لقاء وزير العلوم ورؤساء الجامعات ١٧/ ١٠/ ١٣٨٣ هـ.ش.

[٢] يُراجع: لقاء الأساتذة والطلّاب في جامعة العلم والصّناعة، ٢٤/ ٩/ ٨٧ هـ.ش. (بتصّرف)

[٣] كلام في لقاء الهيئة العلميّة ومتخصّصي الجهاد الجامعيّ ١/ ٤/ ١٣٨٣ هـ.ش.

يسعوا لتدوين العلوم الإنسانيّة المتطابقة مع المباني الإسلاميّة، فلا تكون العلوم الإنسانية مبنيّة على أساس الفلسفات المادّيّة الخاطئة، مثلما هو وضع العلوم الإنسانيّة الغربيّة اليوم»[١].

ولا يكون إنتاج العلوم قائمًا على المباني الإسلاميّة إلّا فيما لو كان استخراج النظريّات الإسلاميّة وتحديدًا في العلوم الإنسانيّة قد تمّ على أساس النّصوص الإلهيّة[٢]. فأساس العلوم يجب أن يكون قرآنيًّا، حيث يقول: «ينبغي الحصول على جذور وأساس العلوم الإسلاميّة من القرآن. وهذا هو أحد الأقسام القرآنيّة التحقيقيّة المهمّة. ينبغي التفطّن لإشارات القرآن ودقائقه في المجالات المختلفة والبحث عن مبادئ العلوم الإنسانيّة في القرآن الكريم واستخراجها. هذا عمل أساسيّ ومهمّ للغاية، إذا حصل هذا عندئذ يستطيع المفكّرون والباحثون والمتخصّصون في العلوم الإنسانيّة المختلفة، تشييد صروح شامخة على هذه الأسس (القرآن)»[٣]. وبعد تشييد العلوم الإنسانيّة على الأسس القرآنيّة، يمكن الاستفادة من المنجزات العلميّة للآخرين[٤].

ت-الاستفادة من الثقّافة الإسلاميّة

بالإضافة إلى ضرورة الاستفادة من النّصوص الإلهيّة من آيات وروايات، يدعو إلى الاستفادة من الثّقافة الإسلاميّة أيضًا، أي من جهود العلماء وما ورد في التّراث الإسلاميّ، فيقول: «إنّ المواد والمفاهيم الأساسيّة التي يمكن على أساسها إنتاج حقوق واقتصاد وسياسة وكافّة أقسام العلوم الإنسانيّة الأخرى، موجودة في الثقافة الإسلاميّة العريقة والعظيمة بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، حيث

[١] من كلمة السيّد الخامنئيّ في ملتقى أساتذة الجامعات في شهر رمضان المبارك ٥/ ٩/ ٢٠١٠.
[٢] يُراجع: كلام له في لقاء طلّاب وفضلاء وأساتذة حوزة قم العلميّة ٢٩/ ٧/ ١٣٨٩ هـ.ش.
[٣] كلام له في لقاء جمع من النسوة ٢٨/ ٧/ ١٣٨٨ هـ.ش.
[٤] يُراجع: م. ن.

يجب الاستفادة من ذلك طبعًا. من ذلك المجال يمكن للحوزة والأساتذة المتديّنين والمعتقدين بالإسلام لعب دور من خلال البحث والتفحّص»[١].

ث-قيام الحوزات والجامعات بأدوارها في إنتاج المعرفة

تقع مسؤوليّة استخراج النظريّات الإسلاميّة على الحوزات العلميّة وعلماء الدّين[٢]، كما أساتذة الجامعات وطلّابها[٣]، حيث «ينبغي على النُّخب العلميّة في كلّ فرع العمل لتقوية وإنتاج العلم في الدّاخل»[٤]. ويشير السيّد الخامنئيّ إلى أهمّيّة إحياء روح الإبداع العلميّ في الجامعات[٥]، لبعث الهمم والطاقات.

وقد أكّد على رفع الهمم وضرورة السّعي للوصول إلى المرتبة الأولى في العلم والمعرفة ووضع هذا الهدف نصب الأعين وإن تحقّق بعد خمسين عامًا[٦].

[١] كلام له في لقاء جمع من أساتذة الجامعات ٨/ ٨/ ١٣٨٢ هـ.ش.

[٢] يُراجع: كلام السيّد الخامنئيّ في لقاء طلّاب وفضلاء وأساتذة حوزة قم العلميّة ٢٩/ ٧/ ١٣٨٩ هـ.ش.

[٣] الخامنئيّ، علي، خطاب الولّي، ص١٣. (نقلاً عن صحيفة كيهان: ١٦/ ٩/ ١٣٧٤هـ.ش.)

[٤] كلام له في لقاء جمع من الأفراد المختارين للأولمبياد العالميّة والمميّزين في الامتحانات العامّة ٣/ ٧/ ١٣٨١ هـ.ش.

[٥] كلام السيد الخامنئي وإجاباته على أسئلة جمع من طلّاب وأساتذة جامعة أمير كبير الصّناعيّة ٩/ ١٢/ ١٣٧٩ هـ.ش.

[٦] يُراجع: كلام له في لقاء النُّخب ١٩/ ٨/ ١٣٨٥ هـ.ش.

خاتمة

وهكذا تقودنا المعالجة العلميّة لإشكاليّة أسلمة العلوم والموقف منها إلى النتائج الآتية:

أوّلًا: إنّ المُراد من أسلمة العلوم هو إعادة صياغة العلوم الموجودة وفرزها لتصحيح مسارها عبر عمليّة دقيقة من دراسة المعلومات وتقويمها وتبويبها بناءً على قضايا الإسلام الأساسيّة وبما يخدم أهدافه، بحيث يتمّ إخضاع هذه العلوم للأصول الإسلاميّة الثابتة وهي القرآن الكريم والسنّة. وهو ما يعني أنّ هذا المشروع يقوم على معارف الإسلام من جهة وعلى المعارف الإنسانيّة من جهة أخرى.

ثانيًا: لمشروع أسلمة العلوم أهداف ومقاصد عديدة تندرج تحت المقاصد العقديّة، التّعليميّة، التّربويّة، الإنسانيّة، والحضاريّة. أمّا المبادئ الأساسيّة الّتي يقوم عليها، فهي محوريّة التوحيد ومصدريّة الوحي للمعرفة. هذا فضلًا عن تكامل الوحي والعقل (المعرفة ووحدة الحقيقة)، ويُضاف إليها أيضًا حاكميّة القيم الإسلاميّة.

ثالثًا: اختلف القائلون بالأسلمة في المنهج المعتمد، ويوجد اتجاهان أساسيّان: أحدهما يتبنّى الانطلاق من العلوم الغربيّة، والآخر الانطلاق من التراث الإسلاميّ، وتُعدّ قضيّة المنهج من أبرز التحدّيات الّتي تواجه مشروع أسلمة العلوم.

رابعًا: في الموقف من أسلمة العلوم، توزّعت الآراء بين مُؤيّد ومعارض، إذ أيّد داعمو المشروع ضرورة أسلمة العلوم الغربيّة لاختلاف المبادئ والرؤية

الكونيّة الغربيّة الماديّة مع الرؤية الإسلاميّة، كما أنّ استبعاد الوحي من مصادر المعرفة في العلوم الغربيّة يؤدّي إلى اختلاف النتائج العلميّة والمعرفيّة. ويُضاف إلى ما سبق تحيُّز العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الغربيّة نظرًا لتأثّرها بظروفها التاريخيّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

خامسًا: توزّع المعارضون لأسلمة العلوم بين اتّجاه متطرّف يرفض العلوم الغربيّة الحديثة رفضًا تامًّا، ويرى فيها مُعانَدةً للشَّرع واتّباعًا للهوى وبدعة وإضافة على الدّين، وبين اتّجاه آخر متطرّف رفض أي تدخّل للدّين بالعلوم الإنسانيّة والتجريبيّة، إمّا انطلاقًا من رفضه للدّين أو من تسليمه التامّ لكلّ ما ورد في العلوم الغربيّة. وفي المقابل، ثمّة اتّجاه رفض أسلمة العلوم من منطلقات غير مُتطرّفة، مُعلّلًا رفضه بحياديّة العلم -على تفصيل بين العلوم الإنسانيّة وتلك التجريبيّة- وعدم تأثّره بظروف وخلفيّات الباحث وعالميّة المعرفة؛ إذ ليس ثمّة معرفة إسلاميّة وأخرى غير إسلاميّة، كما استدلّ بتفاعل الحضارات والثقافات بحيث إنّ التأثّر بالثقافات الأخرى أمر طبيعيّ، والأسلمة نفسها لا تخلو من هذا التأثّر، وأخيرًا احتجّ بعدم موضوعيّة العلوم الإسلاميّة إذ لا توجد رؤية إسلاميّة مُوحّدة.

سادسًا: بين المعارضة والتّأييد لمشروع الأسلمة برز تيّار ثالث يتبنّى فكرة إنتاج وإبداع العلوم على ضوء الرؤية الإسلاميّة، بحيث يكون إنتاج العلوم على أُسس النصوص الإسلاميّة وخصوصا القرآن الكريم وما ورد في التراث الإسلاميّ. يتميّز مشروع إنتاج العلوم بمزايا تفوق مشروع الأسلمة حيث في أسلمة العلوم تبقى التبعيّة للغرب قائمة. ويُساهم إنتاج العلوم حسب النظريّة الثالثة في تعزيز ثقة الأُمّة بنفسها وشعورها بالعزّة. ومن هنا كانت دعوة السيّد عليّ الخامنئيّ إلى الإنتاج العلميّ والمعرفيّ بدلًا من استنزاف الطّاقات في محاولة إعادة صياغة النّتاج العلميّ الغربيّ وفق الرؤية الإسلاميّة، وهذا هو التحدّي

المعرفيّ والحضاريّ الذي تعيشه التجربة الإسلاميّة في إيران في نهضتها العلميّة والحضاريّة، فإنها تجسّد هذا الاتجاه الثالث وتدفع بعجلة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة أوّلًا وسائر العلوم ثانيًا على قاعدة الرؤية الكونيّة التوحيديّة، واستنادًا إلى الأسس الفكريّة الإسلاميّة الأصيلة.

وفي الختام، يمكن القول إنّه سواء أَسَلَك العلماء المسلمون طريق إعادة البناء وإنتاج العلوم، أم مسار التكامل بين العلوم الإسلاميّة والعلوم الغربيّة عبر مشروع أسلمة العلوم بمعناه الضيّق، فإنّ المسار طويل وعلى الجميع التكاتف وبذل الجهود الحثيثة، وليس من المقبول أن يبقى دور الحوزات العلميّة والجامعات الإسلاميّة خجولًا في هذ المجال. ويبقى السؤال الأهمّ: متى ستأخذ هذه المؤسّسات هذا المشروع على عاتقها بجديّة ومسؤوليّة أكبر؟

قائمة المصادر والمراجع

١.ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ط٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤ هـ. ق.

٢. أبو رغيف، عمار، أسلمة العلوم وأدلجة المعرفة، مجلّة حوليّة المنتدى، المنتدى الوطنيّ لأبحاث الفكر والثقافة، النّجف الأشرف، ٢٠٠٩، المجلّد الأوّل، عدد ٢.

٣. أبو زيد العامليّ، أحمد عبد الله، الرؤية الكونيّة لإسلاميّة المعرفة قراءة في تأصيلات العلاّمة الإمام محمّد باقر الصدر، مجلّة الاستغراب، بيروت، صيف ٢٠٢١م / ١٤٤٣هـ، العدد ٢٤.

٤. أبو سليمان، عبد الحميد، جامع فقه الأمة رحيق الحقيبة المعرفيّة، تحرير السيّد عمر، ط١، القاهرة، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠٢١م.

٥. الأحمديّ، أحمد، أسلمة العلوم وتصادم القيم – دراسة في دور الحوزة والجامعة، ترجمة: السيّد حسن مطر الهاشمي، مجلّة نصوص معاصرة، بيروت، خريف ٢٠٠٧، العدد ١٢.

٦. الأعرافي، علي رضا، مشروع وحدة الحوزة والجامعة– تفكيك المقولات ورصد عناصر التطبيق، ترجمة: علي الوردي، مجلّة نصوص معاصرة، بيروت، خريف ٢٠٠٧، ع ١٢.

٧. البناهي، محمّد حسين، أسلمة العلوم الاجتماعيّة وخلفيّات القطيعة بين الحوزة والجامعة، ترجمة السيّد حسن مطر الهاشمي، مجلّة نصوص معاصرة، بيروت، شتاء وربيع ٢٠٠٨، السنة الرابعة، العددان ١٣ و١٤.

٨.الخامنئيّ، عليّ، خطاب الوليّ، سلسلة خطاب الوليّ٢٠١٤م – توثيق النصوص التفصيليّة لخطب وكلمات وبيانات الإمام السيّد علي الخامنئيّ دام ظله، جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافية، بيروت، ٢٠١٥م.

٩.الخامنئيّ، علي، مجموعة خطب وكلمات في مناسبات مختلفة وموثّقة.

١٠.الخميس، إبراهيم، الخلاف حول مصطلح التأصيل الإسلاميّ– التأصيل الإسلاميّ للعلوم الاجتماعيّة (١)، مدوّنة الباقي، المقال عبارة عن ملخص من كتاب تمهيد في التأصيل للدكتور عبدالله الصبيح.

١١.الشّريف الرّضي، نهج البلاغة، شرح محمد عبده، خطب الإمام علي(ع)، دار المعرفة، بيروت.

١٢.العاني، نزار، الإسلام وعلم النفس: مسرد لبحوث ودراسات التأصيل الإسلاميّ لعلم النفس، ط١، فرجينيا– الولايات المتّحدة، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ٢٠٠٨، مجلّد ١.

١٣.العلواني، طه جابر، إصلاح الفكر الإسلاميّ، سلسلة إسلاميّة المعرفة، ط ٣، الدار العالميّة للكتاب الإسلاميّ والمعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، ١٩٩٥م.

١٤. العلواني، طه جابر، مقدّمة في إسلاميّة المعرفة، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١ م.

١٥. الفاروقي، إسماعيل راجي، «أسلمة المعرفة»، ترجمة: فؤاد حمودة وعبد الوارث سعيد، مجلة المسلم المعاصر، مصر- الجيزة، ١٩٨٢، العدد ٣٢.

١٦. القديمي، نواف، أسلمة المعرفة هل تقودنا نحو «الإسلام الشموليّ»؟، جريدة الشرق الأوسط، ٢٢ يونيو ٢٠٠٣، العدد ٨٩٧٢.

١٧. الكلينيّ، محمد بن يعقوب، روضة الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط ٤، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٢ هـ. ش، المجلّد٨.

١٨. المسيري، عبد الوهاب، العالم من منظور غربيّ، القاهرة، دار الهلال، ٢٠٠٠م.

١٩. المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، إسلاميّة المعرفة (المبادئ العامّة- خطّة العمل- الإنجازات)، لا.ط، واشنطن، الدار العالميّة للكتاب الإسلاميّ، ١٩٨١ م.

٢٠. بن علي بن رشيد الغريب، عبدالعزيز، التأصيل الإسلاميّ لعلم الاجتماع: إشكاليّة المفهوم والمنهجيّة، موقع الحوار اليوم.

٢١. بن نصر، محمد، تأصيل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة أما آن لهذه الازدواجيّة أن تنتهي؟، مجلّة الفكر الإسلاميّ المعاصر (إسلاميّة المعرفة سابقًا)، ١-١-٢٠٠٦، مجلد ١١، عدد ٤٢-٤٣.

٢٢. بهداد، سهراب، أسلمة الاقتصاد في الجامعات الإيرانيّة - مطالعة مقارنة في البرامج الجامعيّة قبل وبعد الثورة، ترجمة: السيد حسن عليّ مطر الهاشمي، مجلّة نصوص معاصرة، بيروت، شتاء وربيع ٢٠٠٨، السنة الرابعة، العددان ١٣ و١٤.

٢٣. پدرام، مسعود، أسلمة المعرفة فى الغرب، مجلّة آفاق الحضارة الإسلاميّة، طهران، بهمن ١٣٧٨، العدد ٥.

٢٤. حرب، عليّ، الإنسان الأدنى (أمراض الدّين وأعطال الحداثة)، ط١، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، ٢٠٠٥م.

٢٥. خضر، أحمد إبراهيم، مجلّة البيان الصّادرة عن المنتدى الإسلاميّ، الرّياض، السنة ١٥، يونيو ٢٠٠٠م - ربيع الأول ١٤٢١ هـ.ق.، مجلّد ١٥١.

٢٦. خليل، صبري محمّد، قضيّة تأصيل العلوم والمواقف المتعدّدة منها، الموقع الرسميّ للدكتور صبري محمد خليل خيري، ٢٣/ ٧/ ٢٠١١.

٢٧. خليل، عماد الدّين، مدخل إلى إسلاميّة المعرفة، ط١، دمشق- بيروت، دار ابن كثير، ٢٠٠٦ م.

٢٨. رجب، إبراهيم عبد الرحمن، التأصيل الإسلاميّ للعلوم الاجتماعيّة: معالم على الطريق، مجلّة الفكر الإسلاميّ المعاصر، هيرندون- أمريكا، ١٩٩٦، مجلّد ١، العدد ٣.

٢٩. رجب، إبراهيم عبدالرحمن، «منهج التوجيه الإسلاميّ للعلوم الاجتماعيّة»، بحث مقدم إلى

المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلاميّ للخدمة الاجتماعيّة، الذي نظمته جامعة الأزهر بالتعاون مع المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ عام ١٩٩٣، نشر في كتاب التوجيه الإسلاميّ للخدمة الاجتماعيّة: المنهج والمجالات، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، القاهرة، ١٩٩٧.

٣٠.رضا أعواني، غلام، حوار بعنوان أسلمة العلوم- محاولات التحقيق وسبل التقارب، ترجمة: السيّد حسن مطر الهاشميّ، مجلّة نصوص معاصرة، بيروت، خريف ٢٠٠٧، ع ١٢.

٣١.عباسي، نوال؛ بن جاب الله، عليّ، أسلمة المعرفة بين التأييد والتفنيد، جامعة عمار ثليجي، كلّيّة العلوم الاجتماعيّة، الجزائر، ٣١/ ٧/ ٢٠١٩.

٣٢.عمارة، محمّد، إسلاميّة المعرفة ماذا تعني؟، ط١، مصر، نهضة مصر، يناير ٢٠٠٧.

٣٣.فينك، دومينيك، علم اجتماع العلوم، ترجمة: ماجدة أباظة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٠ م.

٣٤.قاسمى، اعظم، تحليل وتبيين معرفت قدسي نزد سيد حسين نصر، مجلّة حكمت معاصر، السنة الثالثة، العدد الأول، ١٣٩١ هـ. ش (مقال باللغة الفارسي وترجمة عنوانه: تحليل وتبيين المعرفة القدسيّة عند السيّد حسين نصر).

٣٥.قطب، محمّد، حول التأصيل الإسلاميّ للعلوم الاجتماعيّة، ط١، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٨م.

٣٦.موقع قناة الكوثر الفضائيّة، الشهيد الصدر كان رائدًا في أسلمة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، ١٢ نوفمبر ٢٠١٠.

٣٧.ويسي، مختار، اتجاهات أساسيّة لمفهوم التأصيل الإسلاميّ لعلم النفس١، الموقع الرسميّ لجماعة الدعوة والإصلاح، ١٤٣٥/ ١٠/ ٥ هـ.ق.

٣٨.ويسي، مختار، اتّجاهات أساسيّة لمفهوم التأصيل الإسلاميّ لعلم النفس ٢، الموقع الرسميّ لجماعة الدعوة والإصلاح، ١٤٣٥/ ١٠/ ٢٦ هـ.ق.

٣٩.يثربي، يحيى، دور الحوزة والجامعة في أسلمة العلوم الإنسانيّة، ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي، مجلّة نصوص معاصرة، بيروت، شتاء وربيع ٢٠٠٨، السنة الرابعة، العددان ١٣ و١٤.

40.Farooqui, Jamil (2002). Towards An Islamic Sociology, Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.

41.Gouldner, Alvin W. (1962). Anti-Minotaur: The Myth of a Value-Free Sociology, United Kingdom: Oxford University Press, Vol. 9, No. 3.

إشكاليّة المنهج والمنهجيّة في العلوم الإسلاميّة

الأميرة نعمت علي حرفوش[1]

المقدمة:

تواجه العلوم عمومًا والعلوم الإسلاميّة خصوصًا تحدّيات كبيرة بالتزامن مع تطوّر متطلّبات الحياة العصريّة، ما يستدعي توليد علوم جديدة تساهم في حلّ المعضلات التي نشأت على أثر التطوّر التكنولوجيّ والتقنيّ وغيره، خصوصًا في المجالات الإنسانيّة والاجتماعيّة والثقافيّة. ففي حين يشهد العالم موجة غزو التمدّن الغربيّ الذي اخترق المجتمعات وباتت مظاهره تستشري في جسم الأمة الإسلاميّة وكيانها، تزداد الحاجة إلى التمدّن الإسلاميّ، وهذا ما يزيد من أهمّيّة وضرورة توسعة الأبحاث الإسلاميّة لتشمل مجالات التطوّر وساحات التمدّن التي تشهد تلك التحدّيات المعاصرة.

ويقول السيّد محمّد باقر الصدر عن هذا الغزو: «وبعد أن سقط الحكم الإسلاميّ على أثر غزو الكافر المستعمر هذه البلاد ...شملت عمليّة العزل السياسيّ التي

---

[1] أستاذة وباحثة في مناهج البحث العلميّ والعلوم التربويّة الإسلاميّة، لبنان.

تمخّض عنها الغزو الكافر الإسلام ككلّ والفقه الإسلاميّ بشتى مذاهبه، وأقيمت بدلًا عن الإسلام قواعد فكريّة أخرى لإنشاء الحياة الاجتماعيّة على أساسها، واستبدل الفقه الإسلاميّ بالفقه المرتبط حضاريًّا بتلك القواعد الفكريّة»[١].

في هذا الإطار، يُشكّل البحث العلميّ نقطة انطلاق أساسيّة نحو توليد العلوم الإسلاميّة؛ ما يساهم في بناء النسق المعرفيّ، الذي ينعكس في مجال سلوك الأفراد وأنماط حياتهم. وتشكّل المنهجيّةُ المقدّمةَ الضرورية نحو تأسيس أيّ علم من العلوم؛ إذ تعتبر الموضوع الأساسيّ في بنية أيّ نسق معرفيّ.

إلّا أنّ التحدّيات التي تواجه المجتمعات من جرّاء الغزو الثقافيّ الذي طال عقل الأمّة الجمعيّ وقيمها ومفاهيمها وسرى في علومها ومعارفها لا تقلّ حدّة عن تلك التحدّيات التي تواجهها كلٌّ من أبحاث المنهج والمنهجيّة، ففي خضمّ معركة الفكر والعقيدة وتوليد العلم، تبرز العديد من الإشكاليّات التي تعرقل سير البحث في العلوم الإسلاميّة، فما هي أبرز إشكاليّات المنهج والمنهجيّة التي تواجهها العلوم الإسلاميّة؟ وما هي المميّزات التي تتميّز بها العلوم الإسلاميّة عن غيرها من العلوم على صعيد المنهج والمنهجيّة؟ وهل تقتضي خصوصيّة العلوم الإسلاميّة بما هي علوم تستنبط حقائقها من الوحي السماويّ متفاعلة مع الرؤية الكونيّة في الوجود والمصير أن تكون لها مناهجها الخاصّة؟ وما هي الأطر التي يمكن أن تتفاعل فيها العلوم الإسلاميّة في مجال المنهج والمنهجيّة مع مناهج العلوم التجريبيّة ومناهج البحث السلوكيّ والاجتماعيّ؟ وما محاذير ذلك؟ وكيف نرسم علاقة أصيلة ومتوازنة مع العلوم الاجتماعيّة الإنسانيّة المعاصرة؟

---

[١] الصدر، محمد باقر: الاتجاهات المستقبليّة لحركة الاجتهاد، منشورة في كتاب الاجتهاد والحياة، ط٢، طهران، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ١٩٩٧م، ص ٥٢.

أوّلًا: الإطار النظريّ

قبل البدء بالبحث حول المنهجيّة في العلوم الإسلاميّة لا بدّ من بيان المقصود من العلوم الإسلاميّة وتحديد النطاق الذي يمتدّ فيه قيد «الإسلاميّة» المضاف إلى العلوم، كما أنّه لا بدّ من تحديد معنى كلٍّ من المنهج، والمنهجيّة والتمييز بينهما.

١- العلوم الإسلاميّة:

العلم هو معرفة الشيء على ما هو به، والمعنى الحقيقيّ للعلم هو الإدراك[١]، ويطلق العلم على ثلاثة معان بالاشتراك: أحدها يطلق على الإدراك نفسه، وثانيها على المَلَكَةِ المسمّاة بالعقل في الحقيقة، وثالثها على المعلومات نفسها، وهي القواعد الكلّيّة التي تعدّ مسائل العلوم المركّبة منها، وهذا الإطلاق باعتبار متعلّق الإدراك إمّا على سبيل المجاز أو النقل[٢].

ويوضح مجموعة من المؤلِّفين رأي الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي في مجال تعريفه للعلم أنّ مصطلح العلم تتنوّع استخداماته، فيُستخدم بمعنى مطلق الوعي أحيانًا، كالعلم الحضوريّ، وقد تُضاف إليه قيود خاصّة أحيانًا فيصبح علمًا مقيَّدًا، كالعلم بقضيّة ما أو العلم بمجموعة مسائل، وكالعلم بالمسائل والقضايا الواقعيّة القابلة للدراسة عبر المنهج التجريبيّ (science)؛ أمّا العلم المتوقّع في مجال إنتاج العلوم الإنسانيّة، فهو العلم الذي يطلق على فرع المعرفة العلميّة التي ينتمي إليها أو التخصّص العلميّ: كعلم الفيزياء- علم الكيمياء- علم الأحياء- علم النفس وعلم الاجتماع، والاقتصاد، والتفسير والفقه والتاريخ والأخلاق ونظريّة المعرفة... يشير هذا الاستخدام إلى مجموعة من القضايا التي عادة ما يكون لها

[١] الكفوي، أبو البقاء أيّوب بن يونس، معجم في المصطلحات والفروق اللغويّة، ط٢، ص ٦١٠.

[٢] م.ن، ص ٦١٥-٦١٦.

موضوع واحد، بغضّ النظر عن الإجابات المختلفة المعطاة لهذه القضايا المختلفة. من الممكن طبعًا اعتماد منهج معيّن في تعريف بعض العلوم مثل: علم اللاهوت الفلسفيّ- علم اللاهوت العرفانيّ- علم النفس التجريبيّ... وكذلك من الممكن أن تكون الأهداف أو الأصول قيدًا للعلم، مثال: الفلسفة الإلحاديّة- الفلسفة الإلهيّة- الاقتصاد الماركسيّ- الاقتصاد الإسلاميّ[١]...

الإسلاميّة قيد للعلوم يحدّد هويّة هذه العلوم من حيث:

أ. المصدر الذي تستقي منه هذه العلوم معارفها، فهي علوم تستقي معارفها من الإسلام، أي من مصادر التشريع الأساسيّة في الإسلام: القرآن وكلام المعصوم وسنّته المعتبرة.

ب. أهدافها وأصولها.

ت. قضاياها ومسائلها

ث. مقوّمات منهجها ومنهجيّتها.

فالعلوم الإسلاميّة هي العلوم التي علاوة على كونها تلك العلوم التي تنبع من المصادر الإسلاميّة الأصيلة (القرآن وسنّة المعصوم المعتبرة القوليّة والفعليّة والتقريريّة)، هي التي تتوافق أهدافها وأصولها ومصادرها مع الشريعة الإسلاميّة. ويشير الشيخ اليزدي إلى أنّ العلم الإسلاميّ هو العلم الذي تكون مصادره وَقضاياه وأصوله وأهدافه منسجمة ومتوافقة مع التعاليم الإسلاميّة؛ فلو كان العلم في واحدة من هذه المجالات الثلاثة غير متوافق مع الإسلام فهو ليس بعلم إسلاميّ، ومن الممكن أن يكون ثمّة جزءٌ من العلم إسلاميًّا وجزءٌ منه غير إسلاميّ. أمّا إن لم تكن توجد قضايا مشتركة مع الإسلام، فلا يمكن أن

[١] مجموعة من المؤلّفين، «مبانى علوم إنسانى اسلامى از ديدگاه آيت الله محمد تقى مصباح يزدى"، ص٢١ (ترجمة وتصرّف).

يكون علمًا إسلاميًّا كالرياضيات مثلًا، فلا يوجد رياضيّات إسلاميّ ورياضيّات غير إسلاميّ[١].

❖أقسام العلوم الإسلاميّة:

يمكن تقسيم العلوم الإسلاميّة استنادًا إلى ما تقدّم إلى عدّة أقسام:

- القسم الأوّل: العلوم المستنبطة من المصادر الإسلاميّة الأصليّة: كالفقه، التفسير، الفلسفة الإسلاميّة، العقيدة، السيرة...

- القسم الثاني: العلوم المساعدة على الاستنباط: علم الأصول- علوم اللغة – علم دراية الحديث وعلم الرجال وعلوم القرآن و...

- القسم الثالث: إنسانيات أو اجتماعيات الدين: كالعلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة والعلوم الاقتصاديّة الإسلاميّة والعلوم السياسيّة الإسلاميّة...

٢- المنهج:

المنهج في اللغة هو الطريق الواضح[٢]، ونهج له منهجًا أوضحه[٣]، والمنهج اصطلاحًا هو طريقة البحث، أي مجموعة القواعد والأساليب والأدوات العامّة التي تشكّل خارطة الطريق الواجب على الباحث الالتزام بها والسير عليها في دراسته للموضوع ومعالجته للمشكلة البحثيّة، من أجل التوصّل إلى النتائج والأجوبة المطلوبة، وإيجاد الحلول المناسبة لها[٤].

المنهج بالمعنى الفلسفيّ مجموع العمليّات الفكريّة التي يسعى اختصاص بها

---

[١] مجموعة من المؤلّفين، «مبانى علوم إنسانى اسلامى از ديدگاه آيت الله محمد تقى مصباح يزدى"، ص ٢٢-٢٣ (ترجمة).

[٢] الفراهيديّ، كتاب العين، ج٣، ص٣٩٢.

[٣] ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج٥، ص٣٦١.

[٤] جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، البحث العلميّ قواعده ومناهجه، سلسلة المعارف التعليميّة، ص٢٤.

إلى بلوغ الحقائق التي يتابعها ويثبتها ويتحقّق منها، هذا المعنى العامّ للمنهج يتيح اعتباره مجموعة من القواعد المستقلّة عن أيّ بحث ومضمون خاصّ[١].

وعليه فإنّ المنهج يشتمل على أركان هي:

❖أساليب البحث.

❖قواعد البحث.

❖أدوات البحث.

فلا يكفي وجود وَتوافر الأساليب دون القواعد والأدوات، أو بالعكس، ليتمّ إطلاق مصطلح منهج على منهج ما، ولا بدّ من توافر هذه الأركان الثلاثة ليتشكّل ما نطلق عليه منهجًا.

٣- المنهجيّة:

اختلفت تعريفات المنهجيّة وتباينت، ولم يتّفق الباحثون على تعريف واحد، ويمكن أن نذكر أهمّ الاتجاهات في هذا السياق:

- الاتّجاه الأوّل: لا يرى فرقًا بين المنهج والمنهجيّة، ويذهب إلى أنّهما مفهومان مترادفان.

- الاتّجاه الثاني: المنهجيّة (Méthodologie) مفهوم مركّب من كلمتين Méthode وتعني المنهج (الطريقة)، وlogie وتعني علم، وعليه فإنّ المنهجيّة اصطلاحًا هي عبارة عن ذلك «العلم الذي يهتمّ بدراسة المناهج؛ أي أنّها علم المناهج».[٢]

- الاتجاه الثالث: وذهب آخرون أنّ المنهج هو الطريقة التي اختارها الباحث لمقاربة الموضوع. أمّا المنهجيّة فهي المنهج، وقد استحال خطّة بحث عمليّة

[١] مادلين غراوتيز، مناهج العلوم الاجتماعيّة (منطق البحث في العلوم الاجتماعيّة)، ص٩.

[٢] أبو السعود، محمود، المنهجيّة للعلوم السلوكيّة الإسلاميّة، ص٣٨٧.

وإجراءات محدّدة قابلة للتنفيذ. وهكذا تكون المنهجيّة معياريّة؛ لأنّها تقدّم للباحث مجموعة الوسائل والتقنيات التي يجب اتّباعها.

- الاتجاه الرابع: المنهجيّة هي الإطار الفكريّ والفلسفيّ العامّ للبحث، فالباحث في أيّ مجال من المجالات ينطلق من فلسفة خاصّة للعلم والمعرفة ولذلك المجال، منبثقة من رؤيته للعالم والكون والإنسان؛ ومن هنا يمكن الحديث عن منهجيّات مختلفة باختلاف المدارس الفكريّة والفلسفات النظريّة.

والسياق والقرائن تحدّد في أحيان كثيرة المعنى المستعمل فيه اللفظ «المنهجيّة»، فإذا تحدّثنا عن المنهجيّة الأصوليّة، فإمّا أن يكون المقصود المنهج الأصوليّ نفسه أو المنهج وقد استحال إلى إجراءات وخطّة عمل محدّدة، وإذا تحدّثنا عن منهجيّة العلوم الإجتماعيّة، فنقصد هنا دراسة وتنقيح جملة المناهج البحثية التي تستخدم في هذا المجال، أي دراسة مناهج البحث، وفحص ما يجري في عمليّة البحث الاجتماعيّ، ومقارنتها وعلاقتها بالواقع، ونقد مفاهيمها ونظريّاتها، وبيان دور العلوم الاجتماعية في المجتمع، وأمّا إذا تحدّثنا عن منهجيّة العلوم الغربيّة أو منهجيّة العلوم الإسلاميّة، فنعني الأسس الفكريّة والفلسفيّة التي ينطلق منها الباحث في هذه الدائرة أو تلك....

ثانيًا: العلوم الإسلاميّة والعلوم الأخرى

من المسلّم به تميّز العلوم الإسلاميّة عن غيرها من العلوم وافتراقها عنها، ذلك أنّ العلوم والمعارف ترتبط بشكل وثيق بالفلسفة التي ينتسب إليها العلم، فالعلوم الطبيعيّة والسلوكيّة تقوم على أساس دراسة الارتباط بين العوامل المختلفة، ومن خلال ذلك تصدر النظريّات وتعمّم النتائج على أنّها حقائق، فالاختلاف الأساس الذي تختلف فيه العلوم الإسلاميّة عن غيرها يرتبط بشكل أساس بالتفاوت في المفاهيم، ومنها على سبيل المثال: مفهوم العقل ومفهوم اليقين ومفهوم الحقيقة،

فمفهوم الحقيقة مثلًا: يعتبر من المفاهيم المهمّة في البحوث العلميّة، حيث إنّ جميع البحوث العلميّة إمّا أن تستهدف بيان أو شرح أو تفسير وتعليل حقيقة ما، والوصول إلى الحقيقة كغَايةٍ من غايات البحوث العلميّة. ففي المفهوم الإسلاميّ لا تكمن الحقيقة في خصائص القضايا والاعتقادات والأحكام فحسب - كما في المفهوم غير الإسلاميّ-، بل تعتمد على خصوصيّة الحقيقة نفسها أيضًا، فالحقيقة في المفهوم الإسلاميّ ذات طبقات ودرجات. وينعكس هذا الاختلاف في فهم الحقيقة على جميع المقوّمات اللازمة لإنجاز البحث العلميّ وإنتاج العلم كالمنهج والمنهجيّة ومصادر المعرفة و...، وفيما يلي نعرض لأهمّ المميّزات التي تتميّز بها العلوم الإسلاميّة عن غيرها من العلوم:

١- من حيث المنهجيّة:

تعود جذور بحث المنهجيّة إلى طبيعة تطوّر حركة الفكر البشريّ وأساليب الحصول على المعارف والعلوم. وإنّ نشأة المنهجيّة الغربيّة تختلف عن المنهجيّة الإسلاميّة، كما تتميّز المنهجيّتان عن بعضهما تبعًا لاختلاف النشأة والغاية والأهداف، ونورد في الجدول الآتي بعضًا من التمايزات:

المنهجيّة في العلوم (التجريبيّة والاجتماعية السلوكيّة)	المنهجيّة في العلوم الإسلاميّة
• نشأة علم المنهجيّة في الغرب جاء كردّة فعل على هيمنة الكنيسة • حصر النشاط العقليّ في نطاق ما تجيزه الكنيسة من أفكار وقواعد تفسّر الطبيعة والسلوك البشريّ • تدرّجت المدارس الفكريّة في الغرب من ديكارت ونيوتن وغيرهما، حيث تمّ إدخال العقل كمصدر للمعرفة، إلى "كانط" الذي خلط المنهج التجريبيّ بعامل التصوّر الحسّيّ، ومن ثمّ ظهرت أفكار أريك فروم وآخرين، حيث اعتبر الإلهام مصدرًا جديدًا مضافًا على التجريب والعقل. • ارتكزت المنهجيّة في إطارها	• بدأت المنهجيّة الإسلاميّة في جوّ علميّ متحرّر تمامًا من أيّ وصاية. • الفكر وفق المنهجيّة الإسلاميّة غير مكبّل بقيود دينيّة أو كهنوتيّة تمنعه من سبر أغوار الكون وأسرار الطبيعة، بل إنّ الدين الإسلاميّ يشجّع على التدبّر في الكون والآفاق والأنفس بهدف كشف الأسرار. • تدرّجت المنهجيّة الإسلاميّة من منهجيّة اتخذت من القرآن الكريم (النصّ) أسلوب التفكّر والتدبّر، إلى منهجيّة اجتهاديّة قائمة على علم الأصول، قابلة للتطوير ضمن إطار المبادئ الأساسيّة لعلم الأصول. • المنهجيّة في الإطار الإسلاميّ تجتاز حدود المعرفة في إطار الفهم الكلّيّ للوجود.

<table>
<tr>
<td>الوضعيّ[١] على فهم جزئيّات الحياة بالعلوم والقوانين التي تفسّر وقائع الطبيعة والاعتماد على الاختبارات العلميّة للتوصّل إلى المعرفة التي تضع حدودها في إطارها الجزئيّ للوجود.
●المنهج المادّيّ التجريبيّ يقوم بدراسة المادّة في ظروف غير ظروفها وعوامل غير عواملها الأصليّة.
●لا وجود لفهم موحّد للعقل والعقلانيّة في جميع العلوم، بل إنّ كلّ علم له عقلانيّته الخاصّة ومنهجه العقليّ الخاصّ به، فالعقلانيّة في الميدان الرياضيّ تختلف عن العقلانيّة في العلوم الطبيعيّة أو الإنسانيّة...</td>
<td>●الطابع الإسلامي للعلوم يمنحها هويّتها وخصوصيّتها التي تميّزها عن المنهج المادّيّ التجريبيّ، فالمنهج الإسلاميّ يتعامل مع العوامل والمتغيّرات المتنوّعة بهدف نظم هذه العلاقات في إطار عقائديّ، شرعيّ ومعنويّ. والمنهجيّة الإسلاميّة تحرص على التعامل مع المسائل ضمن عواملها وظروفها الأصليّة.
●العقلانيّة في الفكر الإسلاميّ تتحدّد في إطار العلاقة بين العقل والنقل والواقع، والعقل لا ينظر فقط إلى الجانب المادّيّ، وإنّما في المنهجيّة الإسلاميّة يلحظ العقل الجانب الغيبيّ أيضًا، وهو على علاقة بالقلب والحواس وعالم المادّة الذي ينظر القرآن إلى ظواهره على أنّها آيات الله تعالى[٢].</td>
</tr>
</table>

(١)- الفلسفة **الوضعيّة positivism** هي إحدى فلسفات العلوم التي تستند إلى رأي يقول إنّه في مجال العلوم الاجتماعيّة، كما في العلوم الطبيعيّة، فإنّ المعرفة الحقيقيّة هي المعرفة والبيانات المستمدّة من التجربة الحسّيّة، والمعالجات المنطقيّة والرياضيّة لمثل هذه البيانات، والتي تعتمد على الظواهر الطبيعيّة الحسّيّة وخصائصها والعلاقات بينهات، والتي يمكن التحقّق منها من خلال الأبحاث والأدلّة التجريبيّة، كما تعدّ قسمًا من أقسام نظريّة المعرفة(إبستيمولوجيا). وهي نشأت كنقيض لعلوم اللاهوت والميتافيزيقيا اللذين يعتمدان المعرفة الاعتقاديّة.

(٢) محمّد، عبد الله اللاوي، مشكلة المنهج عند المفكّرين وعند المحدّثين (محاولة إنشاء علوم إنسانيّة إسلاميّة)، ص١٨١.

٢- من حيث الموضوعيّة والمعياريّة:

الموضوعيّة عبارة عن إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن تشوّهها نظرة ضيّقة أو أهواء أو ميول أو مصالح أو تحيّزات أو حبّ أو كره، أي تستند الأحكام إلى النظر إلى الحقائق على أساس العقل. وبعبارة أخرى تعني الموضوعيّة بحسب التعريف الوضعيّ لها: الإيمان بأنّ لموضوعات المعرفة وجودًا ماديًّا خارجيًّا في الواقع، وبأنّ الحقائق يجب أن تظلّ مستقلّة عن قائليها ومدركيها... وأنّ الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعيّة القائمة بذاتها مستقلّة عن النفس المدركة إدراكًا كاملًا[١].

وفي هذا الإطار، لا يمكن القول بحياديّة المنهجيّة الإسلاميّة وعدم تحيّزها إلى النظرة الإيمانيّة للكون والحياة وما ينتج عن ذلك من معارف وعلوم. ويمكن أن نسمّي هذا النوع من التحيّز بالتحيّز نحو الموضوعيّة بمفهومها الإيمانيّ لا بمفهومها المادّي الوضعيّ.

فمفهوم الموضوعيّة في العلوم الإسلاميّة يختلف اختلافًا جذريًّا؛ إذ لا يمكن فصل العلم عن البعد الغيبيّ، ولا يمكن فصل العلم عن التزكية التي لا بدّ أن تتقدّم على العلم كما في بيان القرآن الكريم: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾ (الجمعة:٢)، فالوصول إلى المعارف والعلوم بحسب القرآن الكريم مرتبط بدرجة التزكية التي تقع في ميدان النفس المدركة، وبالتالي ثمّة أثر كبير وأساسيّ لهذه النفس في العلم المستنبَط.

بناءً على ذلك، فإنّ العلوم الإسلاميّة لا تلتزم بالموضوعيّة كما تحدّدها العلوم الوضعيّة، وإنّما تؤسّس لنفسها موضوعيّة من نوع خاصّ وفق رؤية إسلاميّة

---

[١] المسيري، عبد الوهّاب، موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة، ج١، ص٩٥.

خاصّة، بيد أنّ الموضوعيّة في المفهوم الذي طرحته العلوم الوضعيّة متعذّرة في المجالات السلوكيّة والاجتماعيّة والإنسانيّة، أي المجالات التي يكون موضوعها دراسة الإنسان ككائن اجتماعيّ، ودراسة علاقاته الاجتماعيّة وسلوكه و...، فلا نكاد نقع على دراسة في هذا المجال إلّا ونلاحظ انحيازّية الباحث لفرضيّة افترضها ترتبط بفهمه واعتقاداته الشخصيّة تجاه موضوع البحث، ولو دقّقنا فيما أنتجته الفرويديّة من نظريّات في علم النفس وقارنّاها بظروف حياة فرويد الشخصيّة واعتقاداته، لأدركنا مدى الانحياز لافتراضات تتناسب مع بيئته الشخصيّة واعتقاداته، وهذا ما ينفي الموضوعيّة التامّة.

٣- من حيث التكامليّة:

المنهجيّة الإسلاميّة لا تنظر إلى المعرفة كشذرات متفرّقة، كلٌّ منفصل عن الآخر ولا يجمعها نظام متّسق، بل تربط وحدة المعرفة بين أجزاء الوجود الكونيّ[١]، رغم تباينها، في كلّ واحد. ففي المنهجيّة الإسلاميّة لا يكفي اقتطاع جزء من النصّ عن سياقه لاستنباط الحكم الشرعيّ، وإنّما لا بدّ من التدقيق في سياق النصّ ولغة النصّ والرواة وعرض النصّ على الوحي (القرآن الكريم)، وبذلك تتكامل مجموعة من العلوم فيما بينها لتنتج معرفة إسلاميّة، إضافة إلى ذلك فإنّ علم الفقه والأخلاق وغيرهما من العلوم الإسلاميّة كلها يرتبط بالمبادئ الأساسيّة الاعتقاديّة، وخصوصًا مبدأ التوحيد، الذي ينعكس في سلوك الإنسان وعمله، في هذا الإطار يوضح العلّامة الطباطبائيّ أنّ: كلّ قضيّة علميّة كانت أو عمليّة في الإسلام، هي: «**التوحيد**» قد تلبّس بلباسها، وظهر في زيّها، وتنزّل في منزلها، فبالتحليل ترجع كلّ مسألة وقضيّة إلى التوحيد، وبالتركيب يصيران شيئًا واحدًا لا مجال للتجزئة ولا للتفريق بينهما[٢].

---

[١] السيّد غنيم، كارم، قضيّة العلم والمعرفة عند المسلمين، ص٤١-٨٦.

[٢] الطباطبائي، محمّد حسين، علي والفلسفة الإلهيّة، ص١٩.

ثالثًا: خصائص المنهجيّة الإسلاميّة:

تستمدّ منهجيّة البحث في العلوم الإسلاميّة خصائصها من خصائص العلوم الإسلاميّة نفسها، فالعلوم الإسلاميّة لا تنفكّ من حيث مضمونها ومنهجيّتها ومنهجها عن الأصول الأساسيّة التي يستند إليها الإسلام المحمّديّ الأصيل، وأي انحراف عن هذه الأركان يخرج العلوم من إطار إسلاميّة الهويّة، فمن الضروريّ للعلوم الإسلاميّة أن تكون ذات ارتباط وثيق بالرؤية الكونيّة التوحيديّة، وأن يكون محورها النصّ الإسلاميّ بما يتضمّنه من وحي سماويّ وحديث المعصوم (الرسول وأهل بيته -الثقلين‍‍‍عليهم السلام) وسنّته، وفيما سيأتي نعرض لبعض الخصائص التي لا بدّ أن تتميّز بها المنهجيّة الإسلاميّة:

١- خاصّيّة مبنائية الرؤية الكونيّة التوحيديّة:

لكلٍّ من الشرائع والديانات والفلسفات الاجتماعية رؤية كونيّة يعتمد عليها وينطلق منها في تحديد آياته وأهدافه. هذه الرؤية الكونية تؤثر بشكل مباشر على ما ينشأ عن هذه الشرائع أو الديانات أو الفلسفات من معارف وعلوم، كونها تنعكس على المفاهيم الأساسية التي تتشكل منها هذه العلوم والمعارف.

وقد عرّف الشيخ مصباح اليزدي الرؤية الكونية بأنّها: مجموعةٌ من المعتقدات والنظرات الكونيّة المتناسقة حول الكون والإنسان، بل وحول الوجود بصورةٍ عامّةٍ[١].

أمّا الشهيد الشيخ مرتضى مطهّري، فيرى أنّ الرؤية الكونيّة هي الأساس والخلفيّة الفكريّة الّتي يستند إليها اعتقادٌ معيّنٌ ليصيغ بها نظرته إلى الكون والوجود، ويقوم بتفسيره وتحليله[٢].

---

[١] اليزدي، محمّد تقي مصباح، دروس في العقيدة الإسلاميّة، ص٣٥.

[٢] مطهّري، مرتضى، الرؤية الكونيّة، ص٨.

فهي تعني إدراك أنّ الكون قد أبدع بإرادة، وأنّ نظام الوجود مشيّد على أساس الخير والجود والرحمة وإيصال الموجودات إلى كمالاتها اللائقة بها، وتعني أنّ ماهيّة الكون هي منه تعالى {إنّا لله} وأنّها إليه جلّ وعلا تتجه {وإنّا إليه راجعون}. وكلّ موجودات الكون تتكامل بنظام وانسجام في اتجاه واحد. ولم يخلق أيّ موجود عبثًا وبلا فائدة ولا هدف، والكون يُدار بواسطة سلسلة من الأنظمة القطعيّة التي تسمّى السنن الإلهيّة[١].

وتبيّن الباحثة إنعام عبد الله بشير فضل في مقالتها «التجديد وفق الرؤية الكونيّة التوحيديّة ضرورة معرفيّة –العمليّة التعليميّة نموذجًا–»، إلى الأثر الذي يطرأ في مجال الإجابة عن الأسئلة الأساسيّة التي تتكوّن منها العمليّة التعليميّة (من نُعلِّم؟ ماذا نعلم؟ كيف نعلم؟ لماذا نعلم؟) فيما لو اعتُمِدت الرؤية الكونيّة التوحيديّة كأساس للإجابة، حيث توضح أنّ الإجابة على الأسئلة على النحو التالي:

- من نُعلّم: نُعلّم الإنسان المخلوق معقّد التكوين، المشترك مع الكون المادّيّ من ناحية الجسد بسنن وقوانين حاكمة لوجوده، المتّصل بالله تعالى من ناحية الروح، المكرّم بخاصّيّة تحصيل العلم.

- ماذا نُعلّم: نُعلّم الإنسان أن يدرك الغاية من خلقه، وهي استخلاص قوانين الأعمار الكامنة في المخلوقات، باعتبارها قوانين يعتمد عليها لعمارة الأرض والنظر والتدبر في صفات الله باعتبارها قوى وملكات كامنة فيه بموجب الخلق.

- لماذا نُعلّم: نُعلّم الإنسان كيفيّة النظر في الكون وفي الأنفس، لاكتشاف السنن والقوانين الكونيّة وكيفيّة تحليلها وتركيبها، لإنتاج علم نظريّ وتطبيقيّ يساهم في دعم المعرفة الإنسانيّة وتطويرها والعمل بموجبها لإنتاج وابتكار وإبداع الوسائل المعينة لعمارة الأرض.

---

[١] مطهّري، مرتضى، م.س، ص٢٠.

• كيف نُعلّم: نُعلّم الإنسان بالكيفية التي خلقة الله بها برصد المواهب والقدرات والإمكانات الفطرية بالإنسان ورعايتها، لتصل حد الكمال الإنساني ليقوم وإعادة الصياغة وإدراك العلاقات ليتمكن من تشكيل الواقع بما يتوافق والأوامر الإلهية. من يعلم: يقوم بعملية التعليم من يؤمن بأنّ مهمّته رعاية مواهب ومقدّرات الإنسان وتعهّدها لتبلغ غايتها، والمدرك لمسؤوليّته تجاه مساعدة الآخرين للمشاركة في عمليّة عمارة الأرض وفق الرؤية الكونيّة التوحيديّة[١].

بيد أنّ الإجابة عن هذه الأسئلة تختلف اختلافًا جذريًّا فيما لو اعتمدنا الرؤية الكونيّة المادّيّة، فيما يتفرّع عنها من مدارس تربويّة سواء أكان من المدرسة السلوكيّة أم الواقعيّة على حدّ سواء.

فخاصّيّة التوحيد تشكّل ضابطة أساسيّة في مجال المنهجيّة الإسلاميّة، وتشكّل معيارًا للعلم الناتج عن أيّ بحث علميّ؛ إذ يشكّل التوحيد قيمة معرفيّة خاصّة وامتدادًا معرفيًّا يتحدّث عن المعرفة في حدود إمكانيّاتها ودرجة تصويرها للوجود، وفي الآليّات التي تتمّ بها، وعن دور الغيب في ذلك من جانب الوحي بما يقدّمه من قيم هادية وموجّهة للعلاقات الحاكمة لحياة الإنسان. إنّ معيارا صدق المعرفة وصحّتها إنّما يتحقّق بشرط أداء المعرفة لدورها الإنسانيّ، وتحقيق التوافق والتناغم الوجوديّ الشامل بهدف المحافظة على الوجود من حيث هو مسخر قصدًا للإنسان لينعكس ذلك على تصوّرنا لتطوّر الحياة في بعديها المادّيّ والروحيّ؛ لأنّ التوحيد ليس تسليما عقديًّا فحسب، بل قيمة معرفيّة، وتراكم هذه القيمة المعرفيّة يؤدّي إلى رؤية كونيّة إنسانيّة أخلاقيّة تؤدّي إلى الوعي انطلاقًا من مضامين الوحي[٢].

---

[١] فضل، أنعام، التجديد وفق الرؤية الكونيّة التوحيديّة ضرورة معرفيّة- العمليّة التعليميّة نموذجًا، المجلّد الثاني، العدد الثاني، ٢٠٢١.

[٢] رواق، الحاج، المنهج المعرفيّ التوحيديّ في فكر عبد الرحمن المسيري: مدخل لابستمولوجيا التوحيد، ص٢١٧.

٢- خاصّيّة التكامل بين عالم الغيب وعالم الشهادة:

تختصّ المنهجيّة الإسلاميّة بأنّها لا تلحظ عالم الشهادة فقط، بل تتجاوزه لتلحظ عالم الغيب أيضًا، فهي تعتمد على التكامل بين عالمي الغيب والشهادة، فالإطار الإسلاميّ للوجود والحياة أشمل من أن يكون محدودًا بعالم الحسّ وما تثبته التجربة الحسّيّة، بل إنّ مفهوم الغيب والشهادة في الإسلام هو الذي يحدّد معنى الوجود وعلاقة ذلك بما وراء الحياة والمادّة.

ويمكن تلخيص فوائد التكامل بين عالم الغيب وعالم الشهادة فيما يلي:

إنّ العقل أداة ووسيلة العلم في عالم الشهادة على هذه الأرض، والوحي هو المصدر الذي يمدّ الإنسان بحاجته من علم بشؤون الغيب وغاياته وعلاقة الإنسان بهذه الغايات. بهذا المفهوم يتكامل العقل والوحي لتحديد موقع الإنسان في عالم الشهادة وتمكين وجوده وسعيه من تحقيق الغاية منهما في عالم الشهادة. ولا مجال في الرؤية الإسلاميّة لتعارض الوحي والعقل والكون، والسعي والإذعان لما جاء به الوحي من الحقّ هو الذي يميّز العقل والعلم الخير، وبين العقل والعلم الفاسد[١].

٣- خاصّيّة هيمنة الوحي ومحوريّة النصّ:

يؤكّد القرآن الكريم على أنّ الوحي هو الطريق لرفع الاختلاف بين الناس، حيث يقول: **﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾** (البقرة:٢١٣)، كما تحدّثت آيات أخرى عن أنّ الوحي والنبوّة هما الدليل المنحصر لإتمام الحجّة، لازم ذلك أنّ العقل وحده ليس كافيًا لإراءة الطريق وإتمام الحجّة؛ يعني أنّه لو لم يُبعث الأنبياء ولم تبلّغ الأحكام وعمل الناس

[١] أبو سليمان، عبد الحميد، سلسلة المنهجيّة الإسلاميّة، المنهجيّة الإسلاميّة والعلوم السلوكيّة والتربويّة، ج٣، ص١٢٤.

بالظلم والفساد، فمجرد امتلاكهم للعقل وفهمه للظلم، لن يجعلهم مستحقّين للعقاب عند الله [١].

يصدق الوحي في الإسلام كمصدر معرفيّ على:

- القرآن الكريم، وهو كتاب الله المنزل وحيًا على النبيّ محمّد ﷺ.

- السنّة الشريفة وهي تشمل: قول النبيّ محمّد ﷺ وفعله وتقريره.

- حديث المعصومين من أهل بيت النبيّ محمّد ﷺ وفعلهم وتقريرهم، وهم الذين قال الله في حقّهم: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا**﴾ (الأحزاب:٣٣)، وذلك بمقتضى حديث الثقلين المرويّ بالتواتر عن النبيّ محمّد ﷺ: «إنّي تارك فيكم الثقلين، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي، كتاب الله وعترتي أهل بيتي»[٢].

ويعتبر الوحي مصدرًا للتوجيه الإسلاميّ، فالنصّ الصادر عن الوحي السماويّ، أي القرآن الكريم ونصّ المعصوم أو سيرة المعصوم بما تتضمّنه من فعل وتقرير بما تمثّله سيرة المعصوم من تجسيد لصورة الإنسان الكامل الذي أراده الله جلّ وعلا، أو القرآن الناطق هو المصدر الأوّل لاستنباط أحكام الشريعة، ومن ثمّ يأتي دور المصادر الأخرى التي تساهم في فهم النصّ وتحليله وتفسيره واستنتاج الرؤية الإسلاميّة نحو موضوع أو مسألة معيّنة. ففي الرؤية الإسلاميّة تتكامل المصادر فيما بينها (الوحي والعقل والكون)، إلّا أنّه لا مجال للانحراف باسم العقل أو الظواهر الكونيّة أو غير ذلك، حيث إنّ الهيمنة للنصّ المعصوم (الوحي السماويّ).

---

[١] الطباطبائيّ، محمّد حسين، القرآن في الاسلام، ص ١٠٦.

[٢] المجلسّي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج٢، ص ١٠٠.

٤- خاصّيّة الموثوقيّة:

تقوم المنهجيّة الإسلاميّة في ثوابتها على القطعية واليقين، وفي وجزئيّاتها ومتغيّراتها على الظنّ الغالب، وبهذا تبرّأت المنهجيّة الإسلاميّة من الأوهام والشكوك، وقامت على الحقائق والموثوقيّة.

وإذا كان محور «المنهج» في الإسلام بصفة عامّة هو «النصّ» قرآنًا وسنّة، فقد حظي هذا النصّ بعناية لا مثيل لها في عالم النصوص الدينيّة وغير الدينيّة في تاريخ البشريّة[١].

ومن أبرز العوامل التي تؤدّي إلى خاصّيّة الموثوقيّة التي تتّصف بها المنهجيّة الإسلاميّة هي خاصّيّة محوريّة النصّ، كقطعيّة تواتر النصّ القرآنيّ من جهة، واستحداث أدوات علميّة للتأكّد من صحّة الأخبار الصادرة بعد زمن النصّ، حيث أسّست علوم كعلم الرجال للتحقّق من رواة الحديث، وعلم الأصول لمعالجة كيفيّة التعامل مع النصّ من أجل التحقيق في حجّيّة الأخبار.

فمثلًا في علم الأصول لا يمكن أن تنحصر حجّيّة الرواية بالصدور فقط، بل سنخان من الحجّيّة تكتنف حجّيّة الرواية، حجّيّة الصدور للنقل الحسّيّ، والنقل الخبرويّ العلميّ المضمون المطابق لمحكمات الكتاب والسنّة (المطابق: يعني مضمون هذا الخبر موجود في أصول التشريع القرآنيّة والسنّة القطعيّة)[٢]. وقد وُضعت ضوابط وقواعد لإثبات الحجّيّة لخبر الثقة وخبر الواحد وقواعد لحجّيّة الخبر الحسّيّ والخبر الحدسيّ؛ إذ لا يعتبر قول المفتي حجّةً على المفتي الآخر بلحاظ أدلّة حجّيّة خبر الثقة؛ لأنّ إخباره بالحكم الشرعيِّ ليس حسّيًّا، بل حدسيًّا واجتهاديًّا. نعم، هو حجّة على مقلّديه بدليل حجّيّة قول أهل الخبرة والذكر[٣]، إلى غير ذلك من القواعد والضوابط في هذا الإطار.

---

[١] زايد، أحمد، موثوقيّة النصّ الإسلاميّ، المحجّة، العدد ٤٥٢، فبراير، ٢٠١٦ .

[٢] السند، محمّد، مدرسة الفقاهة، بحث الأصول ٢٢/ ٢/ ١٤٤٢،

https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/sanad/osool/41420222/ /

[٣] الصدر، محمّد باقر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، الجزء الثاني، ص١٨٨.

ما يهمّنا من هذا العرض هو أن نبيّن أنّ محوريّة النصّ المعصوم مضافة إلى العلوم الإسلاميّة التي نشأت بهدف المساعدة على فهم النصّ وتحليله تضفيان نوعًا من الاطمئنان والموثوقيّة للمنهجيّة الإسلاميّة.

٥- خاصّيّة المرونة:

تتّصف المنهجيّة الإسلاميّة بالعموم بالمرونة، ففي ظلّ كون الشريعة محكومة بالشمول والصلاحيّة لكلّ زمان ومكان برزت إشكاليّة الثابت والمتغيّر، حيث أظهر الواقعُ المتغيّر للحياة العديدَ من الموضوعات الجديدة، مثل: أحكام البنوك والمصارف والحوالات، وبيع العملات الأجنبيّة، والتلقيح الصناعيّ، وتحديد النسل، والاستنساخ البشريّ، وغيرها من موضوعات جديدة في الطبّ، والبيئة، والاجتماع، والسياسة، والاقتصاد، مما لم يكن موجودًا في صدر الإسلام، وبالتالي برزت الحاجة إلى معالجة هذه المسائل التي تمثّل فقه الواقع، وتندرج مسائلها ضمن نطاق ما يُطلق عليه المسائل المستحدَثة.

وليس المراد من المرونة هنا خضوع النظام للواقع؛ لأنّ هذه المرونة تساوق العدم، ولا تمنح الاستمراريّة للحياة ودورها البنّاء، وإنّما المراد من المرونة هو امتلاك المنهجيّة الإسلاميّة المقوّمات والأسس البحثيّة اللازمة التي تستطيع أن تعالج المسائل المتغيّرة في إطار الثوابت الأصيلة، أو أن تعالج المسائل ضمن حدود الزمان والمكان المتغيّرين. ولكلّ من الإمام الخميني (١٩٨٩) والعلّامة الطباطبائيّ (١٩٨٣) والشهيد الصدر (١٩٨٠) نظريّة في هذا الحقل. وجميع النظريّات التي أثبتت خلود الإسلام وقدرته على التطبيق في مختلف الظروف تعتبر مرونة نظام التشريع فيه أحد أصولها المسلّمة؛ ولهذا قالوا بوجود أحكامٍ ثابتة ومتغيّرة، أو تبدّل الموضوع في ظلّ الزمان والمكان، أو دور وليّ الأمر في ملء منطقة الفراغ التشريعيّ.[١]

[١] المبلّغي، أحمد، قراءة في جهود التيّار النهضويّ: الخمينيّ-الطباطبائيّ- الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر، https: / /mbsadr.ir /ar/ ٢٠٢١/ ٠٥ / ٢١

٦- خاصّيّة تنوّع مصادر المعرفة وتكاملها:

تحدّث القرآن الكريم عن ستّة مصادر للمعرفة الإسلاميّة ذكرها الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في كتابه نفحات القرآن في بحث بعنوان مصادر وسبل المعرفة الإسلاميّة، ونحن سنعتمد التقسيم الذي اعتمده الشيخ؛ لأنّه استقاه من مصدر معرفيّ إسلاميّ أصيل هو القرآن الكريم، واستدل على كلامه بآيات من القرآن قائلًا: «وقد وصلنا بالتحقيق والتتبّع الدقيق فى الآيات المختلفة والمنتشرة في القرآن الكريم إلى هذه النتيجة، وهي أنّ طرق المعرفة ومصادرها في القرآن الكريم تتلخّص في ستّة أمور:

- الحسّ والتجربة (الطبيعة).
- العقل والتحليل المنطقيّ.
- التاريخ والآثار التاريخيّة.
- الفطرة والوجدان.
- الوحي السماويّ.
- الكشف والشهود»[١].

ينعكس هذا التنوع على كلّ من المنهج والمنهجيّة الإسلاميّة غنىً وثراءً في مجال أدوات البحث وتقنيّاته، وإمكانيّة شموليّته.

ولكلّ من هذه المصادر نطاقه وحدوده وضوابط الاستفادة منه، ونناقش فيما يلي هذه المصادر:

أ- **الحسّ**: مصدر للمعرفة بإمكان جميع البشر الإستفادة منه، إلّا أنّ الحسّ

[١] الشيرازي، ناصر مكارم، نفحات القرآن، ج١، ص ٩٥.

يفيد في مجال المعرفة التجريبيّة العلميّة والتي يتوصّل إليها بالاستعانة بالحواس، ويستفاد من المعرفة التجريبيّة في العلوم التجريبيّة أمثال الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء، وعلى ضوئها يمكن أن يتوصّل الإنسان إلى رؤية كلّيّةٍ حول الوجود (الرؤية الكونيّة العلميّة)، وعليه فإنّ نطاق الحسّ محدود بنطاق المحسوسات، فماذا عن المسائل غير المادّيّة والتي لا يمكن إخضاعها للتجريب؟

ب-**العقل**: يكتشف الحقيقة في مجال محدود وخاصّ، منطلقًا في ذلك من أصول ومبادئ خاصّة، وهو متيسّر لجميع البشر كمصدر معرفيّ[١]، فالعقل كمصدر معرفيّ محدود النطاق بحدود العقل البشريّ والمبادئ العقليّة.

ت-**التاريخ والآثار التاريخيّة**: وهي تكشف عن جانب من جوانب المعرفة، وهو الجانب التاريخيّ لتساهم في فهم الحاضر والتخطيط للمستقبل، هذا المصدر هو محدود بنطاق أحداث التاريخ أيضًا، فتكون المعارف المنتجة عبره محدودة بنطاقه.

ث-**الفطرة والوجدان**: وهي مصدر صادق، ولكن هل كلّ إنسان يبقى على نقاوة فطرته التي فطره الله عليها؟ ألا تتلوّث هذه الفطرة إن وُضعت ببيئة ملوّثة لا تنسجم مع المبادئ التي فطر الله عليها الناس؟ إنّ هذا التساؤل يضيِّق نطاق الفطرة كمصدر معرفيّ ويحدّده بالفطرة السليمة المنسجمة مع إرادة الخالق جلّ وعلا.

ج-**الكشف والشهود**: هذه المعرفة خلافًا للأقسام السابقة تتعلّق بعين المعلوم وذاته، دون وساطة الصورة والمفهوم الذهنيّ للمعلوم، كما هو الشأن في سائر أنواع المعرفة، حيث يتوصّل إليها الإنسان من خلال الصور الذهنيّة.

---

[١] السبحاني، جعفر، العقيدة الاسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت، ص١٥.

وهذه المعرفة الشهوديّة مصونة من الخطأ والاشتباه، ولكن كما وضح في محلّه إنّ ما يطلق عليه المعرفة الشهوديّة والعرفانيّة عادة هو في واقعه تفسير ذهنيّ للمشاهدات، وهو يقبل الخطأ والاشتباه[١].

ح-**الوحي**: هو وسيلة لارتباط ثلّة ممتازة ومميّزة من البشر بعالم الغيب، وهو خاصّ بمن شملته العناية الإلهيّة، وأبرز نموذج لهذا النمط من الناس هم رسل الله وأنبياؤه الكرام. يعتبر مجال الوحي أوسع نطاقًا وأكثر شموليّة، كما أنّه نافذ في جميع الأصعدة سواء أكان في مجال العقيدة أم في إطار الوظائف والتكاليف[٢]، وهو لا يتعارض مع أيٍّ من المصادر السابقة، العقل والوحي حجّتان لا يتعارضان، كما أنّه لا يحدث تعارض بين العلم والوحي، وإن وقع التعارض فيكون السبب في ذلك أنّ العلم لم يصل في الموضوع إلى المرحلة القطعيّة.

رابعًا: قراءة عامة للمنهجيّة في العلوم الإسلاميّة:

المنهجيّة الإسلاميّة في الأصل منهجيّة تكاملية يتكامل فيها العقل والنقل والواقع، ويتكامل فيها عالم الغيب مع عالم الشهادة، ويمكننا أن نميّز من خلال استقراء المنهجيّات المستخدمة في العلوم الإسلاميّة عدّة منهجيّات، نبيّنها فيما يأتي:

١- القسم الأوّل من العلوم الإسلاميّة:

وهي العلوم المستنبطة من المصادر الإسلاميّة الأصليّة، (الفقه- التفسير- الفلسفة الإسلاميّة- العقيدة...)، وفيها ثلاثة أنواع من المنهجيّات -بمعنى طرائق الاستدلال والاستنباط- في مجال البحث يتمّ اعتمادها بشكل أساسيّ:

---

[١] اليزدي، محمد تقي مصباح، دروس في العقيدة، ص٥٣.

[٢] السبحاني، جعفر، م.س، ص١٥-١٦، (بتصرف).

أ- المنهجيّة العقليّة:

حيث تعتمد الدليل العقليّ أداة أساسيّة لإنتاج المعرفة، فقد اختلف المعتزلة عن غيرهم في منهجهم وفيما قدّموه من اعتقادات، وذلك نتيجة اعتمادهم على العقل في تأسيس عقائدهم؛ إذ قدّموه على النقل، وقالوا بالفكر قبل السمع، ورفضوا الأحاديث، وقالوا بوجوب معرفة الله بالعقل ولو لم يرد شرعٌ بذلك، وأنّه إذا تعارض النصّ مع العقل قدموا العقل؛ لأنّه أصل النصّ ولا يتقدّم الفرع على الأصل، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، فالعقل بذلك موجبٌ، وآمرٌ وناهٍ، وينقدُهم معارضوهم لأنّهم غالوا في استخدام العقل وجعلوه حاكمًا على النص، وبذلك اختلفوا عن السلفيّة الذين استخدموا العقل وسيلة لفهم النصّ وليس حاكمًا[١]...

ويستعين الباحثون وفق هذه المنهجيّة بعلم المنطق بشكل أساسيّ كعلم مساعد لهم على إنتاج المعرفة.

ب-**المنهجيّة النقلية**: وهي التي يتمّ اعتماد النصوص الدينيّة فيها كأداة أساسيّة للمعرفة، ونجد هذه المنهجيّة واضحة في منهج التفسير الروائيّ، وفي الفقه لدى المدرسة الأخباريّة من الفقهاء. ويستعين الباحثون وفق هذه المنهجيّة بمجموعة من العلوم كعلم اللغة، وغيرها من العلوم المساعدة على تقويم النصّ وفهمه.

ت-**المنهجيّة التي تجمع ما بين العقل والنقل**: وأبرزها المنهجيّة الأصوليّة، وهي مجموعة المسالك التي يسلكها الفقيه في استثمار النصوص الشرعيّة وتوجيهها انطلاقًا من المستوى اللغويّ الذي يحلّل النصوص تحليلًا لغويًّا، ومرورًا بالتحليل النسقيّ الذي يوظّف الأدلّة توظيفًا تراتبيًّا منظّمًا، وانتهاءً بالجانب

[١] مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلاميّة، ج٢، ص ٣٧.

الوظيفيّ الذي يوازن بين مختلف الأدلّة وأقدارها، وهذه المراحل التراتبيّة تمثّل بمجموعها منطق العمليّة الأصوليّة[١]، وبهذا البيان يعدّ علم أصول الفقه أداة توظيفيّة في عمليّة الاستنباط الفقهيّ؛ إذ يستهدف الأصوليّ الوصول إلى الحكم الشرعيّ عبر تقعيد عمليّة الاستنباط، فنطاق المنهجيّة الأصوليّة هو نطاق العناصر المؤثّرة في عمليّة الاستنباط.

٢- القسم الثالث من العلوم الإسلاميّة:

وهو إنسانيات الدين، كالعلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة، والعلوم الاقتصاديّة الإسلاميّة... فإنّ المنهجيّة المعتمدة هي في الغالب منهجيّة تعود إلى العلوم التجريبيّة والعلوم السلوكيّة، وهي على ثلاثة أقسام:

أ-**المنهجيّة الكمّيّة**: وهي تلك المنهجيّة التي يقترح تطبيقها في الحقول والموضوعات التي تتمتّع بخاصّيّات ثلاث: قابليّة الملاحظة، سببيّة واضحة، موضوعيّة عالية-ولا نقول تامّة. هذه الخاصّيّات هي ما يميّز الموضوعات أو العلوم التجريبيّة (على أن نضع جانبًا العلوم الرياضيّة والمنطقيّة)، وتبعًا لذلك يجري إطلاق اسم المناهج التجريبيّة (الإمبيريقيّة) على تلك التي يقترح أو يمكن تطبيقها على مادّة تلك العلوم أو موضوعاتها. وتستخدم مناهج البحث الكمي في العلوم الطبيعية والاجتماعية وعلى نحو أقل في العلوم الإنسانية (التاريخ، الفلسفة، الأخلاق، الدينيات، الفنون،...)[٢]. وفق هذه المنهجيّة لا يتمّ عادة استنباط الأفكار، وإنّما يتمّ تأكيد أو دحض فكرة ما تمّ الحصول عليها من مصادر مختلفة.

---

[١] ذيب، أحمد، الخصائص المنهجيّة في الفكر الأصوليّ – دراسة في البنية والمنهجيّة –، مجلّة المعيار، تاريخ النشر: ١٥/ ٦/ ٢٠٢٠

[٢] شيا، أحمد، محاضرة ألقيت في المعهد العالي للدكتوراه الجامعة اللبنانيّة، المنهجيّات الكمّيّة والكيفيّة في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، ٠٨/ ١٠/ ٢٠١٨

ب-**المنهجيّة الكيفيّة (أو النوعيّة)**: وهذه المنهجيّة هي الأكثر استخدامًا في العلوم الإنسانيّة وبعض العلوم الاجتماعيّة. البحث الكيفيّ هو أيّ استخدام حسنِ التصميم لأدوات وتقنيات بحث غير كمّيّة أو رقميّة في مقاربة ظاهرة أو موضوع اجتماعيّ أو إنسانيّ.

المناهج الكيفيّة (النوعيّة) مجال بحثيّ جديد تقريبًا، انطلق ببطء في منتصف القرن العشرين، ثمّ تسارع تطوّره في العقود الثلاثة الأخيرة، أمّا الحقول التي تستخدم المناهج الكيفيّة (كلّيًّا أو جزئيًّا) فكثيرة ومنها: مجالات علم النفس (التحليل النفسيّ)، الإنتروبولوجيا، الإثنولوجيا، العمل الاجتماعيّ، الدينيّات، علم الأخلاق والفنون، وكلّ حقل لا يمكن قياس أو تكميم ظاهراته وموضوعاته ونتائجه[١]. ويعتبر منهج دراسة الحالة من أبرز المناهج الكيفيّة استخدامًا في العلوم الإنسانيّة.

ت-**المنهجيّة المزجيّة**: وهي مزج ما بين المنهجيّتين بحيث يتمّ اعتماد منهج يتضمّن جمع بيانات كمّيّة ونوعيّة ودمجهما من خلال استخدام تصاميم بحثيّة متمايزة، وربما تحمل مسلّمات فلسفيّة وأطرًا نظريّة متمايزة، من أجل تحقيق فهم أشمل لمشكلة الدراسة[٢].

وهذا ما يطرح سؤالًا جديرًا بالبحث الحثيث حول مدى صلاحيّة هذه المنهجيّة والمناهج التابعة لها لهذا النوع من العلوم الإسلاميّة؛ إذ كيف يمكن لمنهجيّة تستند إلى الفلسفة الوضعيّة أو ما بعد الوضعيّة أو إلى الفلسفة البنائيّة أن تنتج نظريّة إسلاميّة تستند إلى الوحي وترتكز على النصّ؟ هذا ما يدفعنا إلى التأكيد على ما ذكرناه من مقوّمات المنهجيّة الإسلاميّة وخصائصها.

[١] شيا، أحمد، م.س.

[٢] كريسويل، جون، تصميم البحوث: الكمّيّة- النوعيّة- المزجيّة، ص٤٣.

٣- القسم الثاني من العلوم الإسلاميّة:

وهي العلوم المساعدة على الاستنباط، وأبرزها علم الأصول وعلوم القرآن، فسنعرض ضمن المقالة لمعالم علم الأصول وأبرز إشكاليّاته، وكذا لمعالم مناهج تفسير القرآن الكريم وأبرز إشكاليّاتها التي تقتضي التطوير من أجل مواكبة التطوّر الاجتماعي والإنسانيّ والحضاريّ على صعيد الواقع.

خامسًا: مناهج البحث في العلوم الإسلاميّة

تعود جذور مناهج البحث، بما تعنيه من مجموعة القواعد والأساليب والأدوات العامّة التي تشكّل خارطة الطريق البحثي، إلى جذور التفكير المنطقي التي هي بالأصل عبارة عن العمليات الفكرية المتمثلة بطبيعة النشاط والتفكير البشريّ القائم على الاستقراء، والتحليل، والمقايسة، والاستنباط، وهذا ما تمّ تنظيمه في علم المنطق من أجل ضبط هذه العمليّات الفكريّة وتقعيدها، إلّا أنّ علم المنطق لا يمكن اعتباره منهجًا عند البعض، فهو بحسب تعريفه: مجموعة من القواعد التي تعصم الذهن عن الخطأ، فبالتالي هو عبارة عن تقعيد وتنظيم للعمليّات الفكريّة. هنا برز منهج التعريف ومنهج الاستدلال، إلّا أنّه لا يمكن اعتبار أنّ علم المنطق قد بيّن منهجًا واضحًا لوصف أو تفسير أو التنبّؤ بالظواهر، وبالأصل لا يهتمّ المناطقة بهذه المسائل، وبالتالي فإنّ علم المنطق وإن كان قد اختلط ببعض المناهج، وخصوصًا منهج الاستدلال والتعريف، إلّا أنّه علم لا يكفي لاستنباط العلوم الإسلاميّة ولا للعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة.

وقد ذُكر للمنهج أربعة أركان يقوم عليها:

١) الطريق الواضح الذي يسير فيه العلم.

٢) الغاية التي ينتهي إليها الطريق.

٣)المبادئ الأساسيّة التي تحكم خطوات السير وتوجّهها إلى غاية العلم.

٤)الترتيب المنظّم الذي يسوق إلى الغاية المقصودة.

هذه الأركان تتلخّص في: الأساليب- القواعد- الأدوات البحثيّة.

بهذا اللحاظ يمكننا أن نصنّف في مجال العلوم الإسلاميّة طِبق التقسيم الذي اعتمدناه في هذه المقالة، وتحديدًا في القسمين الأوّل والثالث، عددًا من مناهج البحث المعتمدة، مع الإشارة إلى أنّ هذا التصنيف ليس على سبيل الحصر، وإنّما هو عبارة عن استعراض لبعض المناهج المعتمدة:

❖ففي القسم الأوّل من العلوم الإسلاميّة يتصدّر المنهج الأصوليّ مناهج البحث الفقهيّ، ومنهج التفسير التجزيئيّ-الترتيبيّ ومنهج التفسير الموضوعيّ يتصدّران مناهج تفسير القرآن الكريم، ويمكننا الإشارة في مجال علم الكلام إلى المناهج التالية: المنهج العقليّ، المنهج النقليّ، المنهج التكامليّ، والمنهج الذوقيّ، وحديثًا وفي إطار تجديد المناهج في علم الكلام يجري الاستفادة من مناهج جديدة، كالفينيمينولوجيا (الظاهراتيّة)- التحليل المفاهيميّ- السيمنيوطيقا[١]- الهرمنيوطيقا[٢]- المناهج التجريديّة.

❖أمّا في القسم الثالث؛ أي العلوم الإسلاميّة المركّبة كالعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة وغيرها من العلوم التي تندرج ضمن ما أُطلق عليه أسلمة العلوم أو تأصيل العلوم أو أسلمة العلوم، ضمن محاولات العمل على إنتاج علوم إسلاميّة تتناول في مسائلها جميع شؤون الحياة الحديثة (المعاصرة) وبيان نظريّة الإسلام فيها، فنلاحظ استخدام المناهج المستفاد منها في هذه العلوم إجمالًا بغضّ النظر

[١] علم العلامات (السميوطيقا) علم يدرس أنساق العلامات والأدلّة والرموز، سواء أكانت طبيعيّة أم صناعيّة. وتُعدّ اللسانيات جزءًا من السيميائيّات التي تدرس العلامات أو الأدلّة اللغويّة وغير اللغويّة، في حين أنّ اللسانيّات لا تدرس سوى الأدلّة أو العلامات اللغويّة.

[٢] يستخدم مصطلح هرمنيوطيقا في الدراسات الدينيّة للدلالة على دراسة وتفسير النصوص الدينيّة.

عن إسلاميّتها أو عدم إسلاميّتها، كالمنهج الوصفيّ والمنهج المقارن، والمنهج الاستردادي التاريخيّ، والمنهج الفلسفيّ... وعلى الرغم من أنّ تأسيس هذه المناهج لم يكن إسلاميًّا، إلّا أنّها قد تكون صالحة للاستفادة منها ضمن حدود وضوابط الخصائص الإسلاميّة للعلم الإسلاميّ ومنهجيّة البحث الإسلاميّ.

١- إطلالة مختصرة على المنهج الأصوليّ:

أ. التعريف بالمنهج الأصوليّ:

نقصد بالمنهج الأصولّي في هذه الدراسة: الخطوات والقواعد الإجرائيّة التي يسلكها الفقيه في دراسة النصوص الشرعيّة وتحليلها وتفسيرها واستنباط الحكم الشرعيّ منها، وقد نشأ علم أصول الفقه بهدف تقنين عمليّة الاستنباط بعد انقضاء عصر النصّ[١].

يعتبر علم أصول الفقه من أهمّ العلوم التي استطاعت أن تحمل في مباحثها نظريّة متكاملة ومنسجمة في تفسير النصّ وقراءته وتأويله، باعتبار علم أصول الفقه علمًا قائمًا بذاته يختصّ بمنهج الاستنباط والاستدلال، ويتعلّق بضبط عمليّة الاجتهاد، ويعمل على تسديد الفهم، ويتّصل مباشرة بتقويم النظر في الفهم وفق قانون علميّ.

يقول السيّد المرتضى(قُدِّسَ سِرُّه): الكلام في أصول الفقه إنّما هو على الحقيقة كلام في أدلّة الفقه، يدلّ عليه أنّا إذا تأمّلنا ما يسمّى بأنّه أصول الفقه، وجدناه لا يخرج من أن يكون موصلًا إلى العلم بالفقه أو متعلّقا به وطريقًا إلى ما هذه صفته، والاختبار يحقّق ذلك. ولا يلزم على ما ذكرناه أن تكون الأدلّة والطّرق إلى أحكام فروع الفقه الموجودة في كتب الفقهاء أصولًا للفقه؛ لأنّ الكلام في أصول الفقه إنّما هو كلام في كيفيّة دلالة ما يدلّ من هذه الأصول على الأحكام على طريق الجملة

---

[١] راجع: الصدر، محمّد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ص٥٤-٥٥.

دون التّفصيل، وأدلّة الفقهاء إنّما هي على تعيين المسائل، والكلام في الجملة غير الكلام في التّفصيل[١].

ويعلّق السيّد الشهيد الصدر(قدس سره) على كلام السيّد المرتضى بالقول: «وهذا النصّ في مصدرٍ من أقدم المصادر الأصوليّة في التراث الشيعيّ يحمل بوضوحٍ فكرة العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط، ويسمّيها أدلّة الفقه على الإجمال، ويميِّز بين البحث الأصوليّ والفقهيّ على أساس التمييز بين الأدلّة الإجماليّة والأدلّة التفصيليّة، أي بين العناصر المشتركة والعناصر الخاصّة في تعبيرنا، وهذا يعني أنّ فكرة العناصر المشتركة كانت مختمرةً وقتئذٍ إلى درجةٍ كبيرة، والفكرة ذاتها نجدها بعد ذلك عند الشيخ الطوسي وابن زهرة»[٢] .

وقال الشيخ الطوسي (قدس سره): «أصول الفقه هي أدلّة الفقه، وإذا تكلّمنا في هذه الأدلّة فقد نتكلّم فيما تقتضيه من إيجاب، وندب، وإباحة، وغير ذلك من الأقسام على طريق الجملة، وليس يلزم على ذلك أن تكون الأدلّة الموصلة إلى فروع الفقه، الكلام فيها كلامًا في أصول الفقه؛ لأنّ هذه الأدلّة أدلّة على تعيين المسائل،والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل، وليس المراد بذلك ما لا يتمّ العلم بالفقه إلّا معه، لأنّه لو كان كذلك لزم أن يكون الكلام في حدوث الأجسام، وإثبات الصانع، والعلم بصفاته، وإيجاب عدله، وتثبيت الرسالة، وتصحيح النبوّة، كلامًا في أصول الفقه...»[٣].

ومن هنا يمكن القول إنّ علم أصول الفقه هو مجموعة الأبحاث المنظّمة المختصّة بدراسة أدلّة الفقه وفق المنهج العقلائيّ.

من السمات التي يتميّز بها الفكر الأصوليّ عن الفكر الكلاميّ والفكر الصوفيّ

[١] الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج١، ص ٥٩-٦٠.

[٢] محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول،ج ١، ص٦٧.

[٣] الطوسي، محمّد بن الحسن، العدّة في أصول الفقه، ج١، ص ١٠٧.

هي سمة المنهجيّة، والتي تعني: البحث عن نقطة بداية يقينيّة يبدأ بها العلم، ثمّ تتوالى الخطوات بعد ذلك على نحو منهجيّ، منذ تلقّي الوحي كمعطى حتى تحقيقه كنظام مثاليّ، وبعد أن يتمّ التلقّي يبدأ الفهم عن طريق الألفاظ إلى المعاني، ثمّ من المعاني إلى الأشياء، ثمّ من الأشياء إلى أفعال البشر وعللها، هذه الخطوات المنهجيّة يرى حنفي أنّها كافية لتأهيل علم أصول الفقه لأن يكون أحد أشكال مناهج البحث في العلوم الإنسانيّة.[١]

ب. خطوات البحث الأصوليّ:

يلخّص العلّامة الفضليّ خطوات البحث الأصوليّ في التالي:

← تعيين المصدر (الدليل).

← تعريف المصدر (الدليل).

← إقامة البرهان على حجّيّة المصدر (الدليل) لإثبات شرعيّته.

← تحديد مدى حجّيّة المصدر (الدليل).

← استخلاص القاعدة الأصوليّة من المصدر (الدليل).

← بيان دلالة القاعدة.

← بيان كيفيّة تطبيق القاعدة لاستفادة الحكم الفقهيّ.

ومن ثمّ يسير البحث وفق المناهج العامّة التالية:

❖ المنهج النقليّ في جملة من مسائله.

❖ المنهج العقليّ في جملة أخرى من مسائله.

- المنهج التكامليّ (من النقليّ والعقليّ) في جملة ثالثة من مسائله[٢].

---

[١] حنفي، حسن، من النصّ إلى الواقع – محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، ص٢٦.

[٢] الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، ص ٧٢.

ت. إشكاليّات المنهج الأصوليّ:

يعتبر العلّامة الفضلي أنّ الخطوة الأولى في رسم منهجيّة علم الأصول هو بحث هيكليّة علم الأصول، فيقول في هذا المجال: «وتمهيدًا للوصول إلى هذا لا بدّ من وضع هيكل عامّ أو تصوّر شامل لواقع البحث الأصوليّ في هدفه ومادّته وخطواته وما اعتمده في تجاربه العلميّة على أيدي الباحثين فيه من مناهج عامّة»[١].

ويذكر السيّد المصطفوي في كتابه فلسفة الفقه أربع إشكاليّات أساسيّة يعاني منها علم الأصول، هي: إشكاليّة الخصوصيّة والتميّز لعلم الأصول- إشكاليّة العقل واستخدامه- إشكاليّة اليقين وأنواعه- إشكاليّات التجديد.

ونختصر هذه الإشكاليّات في الآتي:

الإشكاليّة الأولى: إشكاليّة الخصوصيّة والتميّز لعلم الأصول: السؤال الإشكاليّ الأوّل بخصوص علم أصول الفقه كعلم منهج للفقه هو السؤال عن مهمّة هذا العلم ودوره في عمليّة الاستنباط؟ وأنّه ماذا يوفر لعلم الفقه أو لباقي العلوم الإسلاميّة من أدوات منهجيّة أو معرفيّة؟

وجه الإشكاليّة في السؤال: أنّ الإجابة الدقيقة عن السؤال المطروح تحدّد مجال علم الأصول وموضوعاته ومسائله، كما تحدّد الأدوات المعرفيّة المناسبة للخوض بها في هذا العلم، وتاليًا تمنع من دخول مباحث ومسائل عديدة مصنّفة تقليديًّا ضمن مسائل علم الأصول، وهي ليست مسائل أصوليّة[٢]. وقد ذكر المصطفوي عددًا من هذه المسائل والموضوعات حيث تعدّ عند علماء الأصول أنفسهم عديمة الفائدة:

مباحث التعريفات كمفهوم المفهوم والمنطوق، والعامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، والاستصحاب، والاجتهاد، ومبحث الحقيقة الشرعيّة، والاشتراك،

[١] الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، ص٧١.

[٢] مصطفوي، محمّد، فلسفة الفقه (دراسة في الأسس المنهجيّة للفقه الإسلاميّ)، ص ٢٩-٣٠.

والمشتقّ، ومقدّمة الواجب، ومبحث الضدّ، وموضوع دوران الأمر بين التخصيص والنسخ، والظنّ الموضوعيّ، والسببيّة، ومبحث انسداد العلم، وغيرها[١].

الإشكاليّة الثانية: إشكاليّة العقل واستخدامه: تتمثّل هذه الإشكاليّة في نقطتين أساسيّتين:

❖الاختلاف في مفهوم العقل وأنواعه وتطوّر هذا المفهوم لدى العلماء عبر المراحل الزمنيّة التي مرّ بها علم أصول الفقه. وهذا ما يؤثّر على حجّيّة العقل في البحث؛ إذ يصبح السؤال الأساس: أيّ عقل هو الحجّة؟

❖عدم تمييز بعض الباحثين بين العقل العمليّ والعقل النظريّ والخلط بينهما في الاستعمال، والمشكلة الأساسيّة في عدم التمييز بين الميدانين في الاستخدام، في هذا الإطار يشير السيّد عمّار أبو رغيف إلى أنّ البحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بحث لا مسوّغ له من حيث الأساس؛ لأنّ ميدان كلّ منهما يختلف عن الآخر؛ ولأنّ سياق قضاياهما مختلف. فالاستفهام المطروح على بساط البحث هنا: هل أنّ ما يقرّره العقل يقرّره الشرع أم لا؟ استفهام خاطئ أساسًا، لأنّ العقل المحض ليس بوسعه أن يحدّد أحكام السلوك العمليّ على أرض الواقع الموضوعيّ، وفي زحمة حياة الإنسان، بينما جاءت أحكام الشريعة لمعالجة هذا الواقع ووضع سُلَّم أولويّاته[٢].

الإشكاليّة الثالثة: إشكاليّة اليقين وأنواعه:

يعتبر اليقين من المباحث المهمّة ضمن موضوع المنهج والمنهجيّة، وهو نقطة ارتكاز أساسيّة يتميّز فيها منهج عن آخر وتلعب دورًا أساسيًّا في مجال اختيار المنهج المناسب للعلم، فتقويم المناهج وإضفاء صفة العلميّة عليها خاضع لمدى إمكانيّة الوصول عبرها إلى اليقين أو نوع من اليقين، فهو غاية ما يسعى إليه

---

[١] مصطفوي، محمّد، فلسفة الفقه (دراسة في الأسس المنهجيّة للفقه الإسلاميّ)، ص ٣٢-٣٣.

[٢] أبو رغيف، عمّار، الأسس العقلية دراسة في المنطلقات العقلية للبحث الأصولي، ج١، ص٣٠٢.

الباحث عن موضوع أو مسألة معيّنة، ومن هنا – بعد وصوله لليقين- يُنشِئ العلم والمعرفة، ويجيب عن المسألة التي بحث عنها. إذ لا قيمة ولا حجّيّة لنتيجة بحثيّة غير يقينيّة.

ويشكّل «اليقين» أو القطع القاعدة الأساسيّة للبناء الأصوليّ، فهو بمثابة البنية التحتيّة للفكر الأصوليّ، وأيّ إشكال يوجّه إلى اليقين، فإنّه سيسري حكمًا على كلّ جسم أصول الفقه.

وقد قُسِّم البحث في حجّيّة القطع إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل في القطع وأحكام القطع والأمور المرتبطة بالقطع .

والقسم الثاني في الظنّ وأحكام الظنّ والأحكام المرتبطة بالظنّ .

والقسم الثالث في الشكّ، وهو قسم الأصول العمليّة، هو البحث الذي يقع في الأصول العمليّة باعتبار أنّها أحكام موضوعها الشكّ .

والإشكال في موضوع القطع هو في مجال الحجّيّة الذاتيّة للقطع من جهتين: الأولى صعوبة تبرير الحجّة الذاتيّة للقطع، والثانية عدم وفاء الأدلّة العقليّة بحجّيّة القطع.

الإشكاليّة الرابعة: إشكاليّات التجديد:

الحديث عن إشكاليّات التجديد هو حديث عن إشكاليّات الاجتهاد في آن معًا، حيث إنّ القضايا الملحّة والأسئلة المسكوت عنها في الفقه والفكر الإسلاميّين سببها الرئيس في ضعف الاجتهاد وفي الأزمة التي نعيشها على مستوى القضايا الاجتهاديّة. والمدخل الوحيد حسب رأي السيّد المصطفوي هو إعادة بناء الأنموذج المعرفيّ الذي يحكمنا ويسيطر على عقولنا، فالأنموذج المعرفيّ التقليديّ الذي يجسّده علم أصول الفقه (منطق العلوم الإسلاميّة) أصبح هرمًا وغير قادر على مواكبة الحاضر ومعايشة الماضي فكيف باستشراف المستقبل[١].

[١] المصطفوي، محمّد، م.س، ص٤٣-٤٤.

الاجتهاد - وهو عبارة عن عمليّة استنباط علميّ أعم من أن يكون ظنّيًّا أو يقينيًّا أو بديهيًّا أو نظريًّا، بل يشمل كلّ هذه المساحات وفي كلّ العلوم الدينيّة، ومساحاته عامّة في كلّ العلوم الدينيّة- يواجه العديد من الإشكاليّات التي تتطلّب تجاوز النظريّات الضيّقة وتوسعة المباني النظريّة من أجل مواكبة المسائل المستحدثة والتحدّيات الفقهيّة الناشئة عن تطوّرات العصر الحديث.

على سبيل المثال نذكر الشهيد الشيخ مرتضى مطهّري والشهيد السيّد محمّد باقر الصدر اللذان حرصا على تجاوز النظريّة الضيّقة للاجتهاد، واعتمدا على فقه الأولويّات أو فقه المقاصد الذي تأسّس على الاهتمام بالكلّيّات التشريعيّة وتوظيفها في فهم النصوص الجزئيّة وردّ المتشابهات إلى المحكمات والفروع إلى الأصول، فينطلق المجتهد من منهج استقرائيّ شامل للربط بين الأحكام الجزئية والفروع، والقراءة الشاملة للوحي ومراعاة النسبيّة الزمنيّة والمكانيّة، وقاعدة «الأهّم والمهمّ» وأهمّيّة المصالح والأولويّات لتكييف الواقع البشريّ مع الوحي الإلهيّ[١]، وقد ذهب محمّد باقر الصدر إلى أنّ حركة الاجتهاد ينبغي أن تشمل التطبيق الاجتماعيّ، فيتجاوز المجتهد الاعتناء بالشأن الفرديّ فقط إلى الاهتمام بمصلحة المسلم والمجتمع عامّة في مستوى سلوك الفرد وتصرّفاته وحياة الجماعة البشريّة ومصالحها الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، فيتّسع مجال الاجتهاد المستقبليّ ليكون مدار اهتمامه المجال التطبيقيّ الاجتماعيّ أو ما يعرف بالفهم الاجتماعيّ للنصّ دون التركيز على الفقه فقط، آنذاك، فيتحوّل الاجتهاد إلى حركة تدافع عن مصلحة الناس وعامل قوّة تعمل على تطبيق مقاصد الشريعة، بتوسيع الهدف أو المصلحة وتطبيق الاجتهاد في شتّى مناحي الحياة.[٢]

---

[١] راجع: مجلة مقاصد الشريعة، ط١، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، دار الفكر دمشق سورية، ٢٠٠٢؛ راجع: الدغري، عبد الرزاق: قضايا الاجتهاد ومناهجه في الفكر الشيعي الحديث: قراءة في مشروع مرتضى مطهري "ره"، ٣٠ أبريل، ٢٠٢٠ http: / /ijtihadnet.net/

[٢] الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، صص٢٩-٣٠.

ومن أبرز الإشكالات التي تمّ إيرادها في هذا المجال: إشكاليّة الثابت والمتغيّر أو الزمان والمكان، وإشكاليّة النظرة الجزئيّة إلى قضايا الدين والإنسان والحياة، إشكاليّة النص والواقع، والموضوعيّة والذاتيّة في مجال الاجتهاد...

وقد قدّم الشيخ جعفر السبحانيّ في إطار إشكاليّة الثابت والمتغيّر طرحًا يبتني على السؤال التالي: إذا كانت الحياة الاجتماعيّة على وتيرة واحدة، لصحّ أن يديرها تشريع خالد ودائم، وأمّا إذا كانت متغيّرة تسودها التحوّلات والتغييرات الطارئة، فكيف يصحّ لقانون ثابت أن يسود جميع الظروف مهما اختلفت وتباينت؟ ولعلّ إشكاليّة الثابت والمتغيّر هذه، إضافة إلى إشكاليّة الزمان والمكان، من أبرز الإشكاليّات التي تساهم في تجديد علم أصول الفقه وتطوّره بما يتناسب مع احتياجات الواقع المعاصر.

وقد عالج السيّد الخمينيّ (قدس سره) هذه الإشكاليّة، وهو يؤكّد في إطار معالجته على أصلين هما:

الأوّل: تبدّل موضوع الحكم إلى موضوع آخر في ظلّ العلاقات الحاكمة، يقول بهذا الخصوص: بلحاظ العلاقات الحاكمة في السياسة والاجتماع والاقتصاد في نظامٍ ما لعلّ حكمًا جديدًا يطرأ على مسألة ما كان حكمها السابق يختلف، بمعنى أنّ الإحاطة الدقيقة بالعلاقات الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعية جعلت ذلك الموضوع نفسه بالظاهر موضوعًا جديدًا فيستتبعه حكم جديد[١].

جاء هذا التغيّر في النظرة إلى الموضوع عما كانت عليه سابقًا عند غيره من العلماء، استنادًا إلى معرفته بالوقائع المتأثّرة بالعلاقات الاقتصاديّة والسياسيّة من جهة، وتعريفه موضوع الحكم الشرعيّ ومناطه وفلسفته من جهة أخرى، حيث

---

[١] الخميني، روح الله:، صحيفة النور، ج٢١، ص٩٨.

لم يحصرا تبدّل الموضوع بظهور ما يدلّ عليه، مثيرًا إلى جانب ذلك فكرة التبدّل الداخليّ.[١]

الثاني: الولاية المطلقة للفقيه، يقول السيّد الخمينيّ: الحكومة المتفرّعة عن ولاية رسول الله المطلقة، هي أحد الأحكام الأوّليّة للإسلام، ومقدّمة على جميع الأحكام الفرعيّة... فالحكومة قادرة على منع الحجّ -الذي هو من الفرائض الإلهيّة المهمّة- مؤقّتًا، إذا كان في ذلك صلاح البلد الإسلاميّ[٢].

ويمكن أن نقول: إنّ منهج السيد الخمينيّ كان أصوليًّا مئة بالمئة، أي أنّه اعتمد في نظريّته على فكر ذي امتداد في العمق متواشج مع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وهو مسألة الموضوع والحكم، من هنا كان بحث الثابت والمتغيّر في الإسلام بحثًا اجتهاديًّا، والمنهج الأصوليّ فيه يضفي عليه متانةً أكبر[٣].

أمّا الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، فقد عالج إشكاليّة الثابت والمتغيّر في إطار الزمان والمكان بطريقته الخاصّة، وتتلخّص رؤيته فيما يلي:

❖ أنّ التغيير لا يطال الأحكام الثابتة للشارع المقدّس، هذه الأحكام هي التي جاء إلزام فيها (وجوب أو حرمة).

❖ أمّا الأحكام غير الإلزاميّة فقد أنيط أمر تغييرها لوليّ الأمر... يضع فيها من الأحكام ما يتناسب مع واقع الحياة منطلقًا في ذلك من أهداف الدين، وغاياته ومقاصده.

هذه المساحة من الحركة بين الثابت والمتغير عبّر عنها الصدر بـ (منطقة الفراغ)، مستدلًّا عليها بآية أولي الأمر، نافيًا استلزامها النقص أو الإهمال التشريعيّ، بل

[١] المبلغي، أحمد، م.س.

[٢] الخميني، روح الله، م.س، ج٢، ص ١٧٠.

[٣] المبلغي، أحمد، الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي.

تعبّر عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لأنّ الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعين نقصًا أو إهمالًا، وإنّما حدّدت للمنطقة أحكامها، ما يمنح كلّ حادثة صفتها التشريعيّة الأصيلة، مع إعطاء ولي الأمر صلاحيّة منحها صفة تشريعيّة ثانويّة، حسب الظروف، فإحياء الفرد للأرض مثلًا عملية مباحة تشريعيًا بطبيعتها، ولولي الأمر حقّ المنع عن ممارستها، وفقا لمقتضيات الظروف[١]...

٢- إطلالة مقتضبة على مناهج تفسير القرآن وإشكاليّاتها:

تحتلّ مناهج التفسير أهمّيّة كبرى بين مناهج البحث الإسلاميّة، وذلك استنادًا إلى أنّ القرآن الكريم هو المصدر الأصليّ الأوّل للشريعة الإسلاميّة، فهو يمثّل الوحي السماويّ الصادر عن الباري جلّ وعلا، فما ورد في القرآن الكريم هو الإسلام بالدرجة الأولى، إلّا أنّه يحتاج إلى تبيين كي يُفْهَم المقصود من الآيات المباركة، يقول سبحانه وتعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾(النحل:٤٤).

وفي هذا الإطار يوضح الشيخ السبحاني الحاجة إلى تفسير القرآن الكريم، مشيرًا إلى عدّة نقاط:

- إنّ المراد من الآيات يحتاج في موارد عديدة إلى معرفة أسباب نزولها، حيث يشكّل سبب النزول قرينة مبيّنة للمراد فيها إذا ضُمت لنصّ الآية.
- اشتمال القرآن على مجملات تحتاج إلى الرجوع للسنّة التي تَكْفُل شرحها وتوضيحها، كالصلاة والصوم والحجّ...
- إنّ في القرآن آيات متشابهات غير واضحة المراد ويحتاج إلى إرجاعها إلى الآيات المحكمات حتّى تفسّر بها.

[١] راجع: الصدر، محمّد باقر، ايران، ص٦٨٩.

●أنّ القرآن الكريم نزل نجومًا (نزل تدريجيًّا)، ومقتضى ذلك تفرّق الآيات الباحثة عن موضوع واحد في سور مختلفة، ومن المعلوم أنّ القضاء في موضوع واحد يتوقّف على جمع الآيات المرتبطة به في مكان واحد لتفسّر بعضها بعضًا[١].

وقد قسّم سماحة الشيخ محمّد هادي معرفة التفسير إلى فرعين:

الأوّل: التفسير بالمأثور، ويشمل:

- تفسير القرآن بالقرآن.
- تفسير القرآن بالسنّة.
- تفسير القرآن بأقوال الصحابة.
- تفسير القرآن بأقوال التابعين.

الثاني: التفسير الاجتهاديّ (أي على أساس النظر والاستدلال العقليّ).

ثمّ ذكر أنّ هذه الطريقة (التفسير الاجتهاديّ) تقسّم على أساس القدرة العلميّة وأنواع العلوم الّتي يمتلكها المفسِّرون إلى ألوان مختلفة مثل: اللون المذهبيّ/ الكلاميّ/ الفلسفيّ/ الفقهيّ/ العلميّ... ويعتبر هذا التقسيم أفضل من تقسيم الدكتور الذهبيّ بكثير، ولكنّه اعتبر طرق التفسير العلميّ والعرفانيّ من الألوان التفسيريّة، في حين يمكن أن نعدّها من المناهج ومن الألوان أيضًا[٢]. وقد صنف آخرون العديد من المناهج الأخرى للتفسير كالتفسير اللغويّ والتفسير الإشاريّ والرمزيّ و...

وبالاستناد إلى التعريف الذي اعتمدناه للمنهج، فإنّ الطرق والأساليب التي يعتمدها الباحث تندرج ضمن إطار المنهج المعتمد، بهذا يصبح منهج التفسير هو الأسلوب والقواعد والأدوات التي يعتمدها المفسّر من أجل الوصول إلى فهم لآية أو موضوع في القرآن الكريم.

[١] السبحانّي، جعفر، المناهج التفسيريّة في علوم القرآن، ج١، صص١١-١٤ (بتصّرف).

[٢] راجع: معرفة، محمّد هادي، التفسير والمفسرّون، ج٢.

وفي هذا الإطار يلحق أسلوبي التفسير الترتيبيّ والتفسير الموضوعيّ بمناهج التفسير كمنهجين أساسيّين، ومن ضمنهما تندرج المناهج التي ذكرها الشيخ معرفة وغيره من العلماء المفسّرين في تصنيفهم لمناهج التفسير، بحيث تعبّر هذه المناهج عن الأدوات التي يستخدمها المفسّر في تفسيره. وبالتالي تعمل هذه المناهج متكاملة مع بعضها من أجل تحقيق الهدف من التفسير.

فمنهج التفسير الترتيبيّ يتطلّب منهجًا آخر كالتفسير الروائيّ أو تفسير القرآن بالقرآن... كي يمثّل أداة المنهج الترتيبيّ من أجل فهم الآيات والتوصّل إلى فهم المتن القرآنيّ، وكذا فإنّ منهج التفسير الموضوعيّ يتطلّب الاستعانة بمناهج كمنهج التفسير الروائيّ أو تفسير القرآن بالقرآن أو التفسير العقليّ... من أجل الوصول إلى استخراج النظريّة الإسلاميّة حول موضوع معيّن من القرآن الكريم.

فمناهج التفسير تتشابك فيما بينها ضمن إطار منهجي التفسير الترتيبي أو الموضوعي من أجل الوصول إلى تحقيق الهدف من تفسير النصّ القرآنيّ.

❖**التفسير الترتيبيّ**: هو تفسير القرآن حسب السور والآيات الواردة في كلّ سورة، وهو يشكّل أسلوبًا في كتابة التفسير[١].

ومن التفاسير التي تعتمد هذا المنهج: تفسير الميزان للعلّامة الطباطبائي، تفسير مجمع البيان للعلامة الطبرسيّ، تفسير الأمثل للعلّامة ناصر مكارم الشيرازي،...

❖**التفسير الموضوعي**: هو تفسير القرآن الكريم حسب الموضوعات الواردة فيه بمعنى جمع الآيات الواردة في سور مختلفة حول موضوع واحد، ثمّ تفسيرها جميعًا والخروج بنتيجة واحدة[٢]. أي نظرة واحدة متكاملة وفكرة جامعة شاملة من مجموع هذه الآيات.

---

[١] السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، ج١، ص ٨.

[٢] م.ن، ج١، ص ١٠.

كما عرّفه الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر بأنّه: الدراسة الموضوعيّة التي تطرح موضوعًا من موضوعات الحياة العقائديّة أو الاجتماعيّة أو الكونيّة، وتتّجه إلى درسه وتقويمه من زاوية قرآنيّة للخروج بنظريّة قرآنيّة بصدده[١].

ويقصد السيّد الشهيد بمصطلح الموضوعيّة أن يبدأ المفسّر في البحث من (الموضوع)، الذي هو (الواقع الخارجيّ)، ويعود إلى (القرآن الكريم) لمعرفة الموقف تجاه الموضوع الخارجيّ، فيركّز المفسّر -في منهج التفسير الموضوعيّ- نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائديّة أو الاجتماعيّة أو الكونيّة ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنسانيّ حول ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدّمه الفكر الإنسانيّ من حلول وما طرحه التطبيق التاريخيّ من أسئلة ومن نقاط فراغ، ثمّ يأخذ النصّ القرآنيّ، ويبدأ معه حوارًا، فالمفسّر يسأل والقرآن يجيب، وهو يستهدف من ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح.

❖العلاقة بين التفسير الترتيبيّ والموضوعيّ:

يعدّ التفسير الترتيبيّ مقدّمة للتفسير الموضوعيّ، وأنّ القيام بالتفسير الموضوعيّ دون الإحاطة والاطلاع على التفسير الترتيبيّ غير صحيح؛ لأنّه عن طريق ذلك يمكن الحصول على كثير من القرائن الموجودة في الآيات السابقة واللاحقة للآية (السياق)، ولا يحصل هذا الأمر إذا ما أخذنا التفسير الموضوعيّ وحده.

التفسير الموضوعيّ هو أكمل من التفسير التجزيئيّ، ولكن لا يمكن للمفسّر ممارسة هذا النوع من التفسير من دون التفسير التجزيئيّ، فالعلاقة بين التفسيرين علاقة تكامليّة. ويمكن القول إنّ ما ينتهي إليه التفسير التجزيئيّ من بيان دلالات الألفاظ ومعاني الآيات يعتبر مقوّمًا أساسيًّا في التفسير الموضوعيّ. أمّا مَن هو

[١] ينظر: الصدر، محمّد باقر، المدرسة القرآنيّة، ص ١٧.

المقدّم في مقام العمل، فقد يبدو من الواضح أن يقدّم التفسير التجزيئيّ على الموضوعيّ.

يرى آية الله جوادي آملي أنّ التفسير الموضوعيّ غير ممكن من دون التفسير الترتيبيّ، ويمكن ذلك إذا كان الإنسان عارفًا بالموضوع ويستنبط من القرآن الكريم الموضوع بعد أن ينهي أوّلًا التفسير الترتيبيّ ويأخذ بنظر الاعتبار كلّ آية مع ملاحظة صدر تلك الآية وذيلها، وكذلك تلاحظ جميع الآيات التي لها بنحو من الأنحاء علاقة مع الموضوع محلّ البحث سواء أكان بشكل إثبات وتأييد أم بشكل سلب وتكذيب[١].

وقد جمع العلّامة الطباطبائيّ في تفسير الميزان بين المنهجين، حيث يقوم أوّلًا بعرض التفسير التجزيئيّ للنصّ القرآنيّ، وبعد ذلك وفي السياق نفسه يتناول بعض الموضوعات القرآنيّة ذات الصلة من قبيل: المعجزة، النبوّة، المجتمع الصالح...[٢].

أ- إشكاليّات مناهج التفسير:

يمكن إجمال هذه الإشكالات في ضوء ما يأتي:

❖ مشكلة عدم وجود تصنيف واضح ومقنّن للمناهج:

الخلط في تصنيف المناهج بين الأساليب والأدوات واضح عند مراجعة التراث التفسيريّ، وهذا ما يضعف من إمكانيّة الاستفادة من هذه المناهج كمناهج علميّة، فتحقّق المنهج بمعنى العلم «science» إنّما يكون في تحقّق صفة النسق المعرفيّ فيه، فكلّ نسق معرفيّ ينتظم موضوعًا ومنهجًا- بما يعنيه المنهج من اشتماله على الأساليب والقواعد والأدوات التي تستخدم من أجل

[١] آملي، عبد الله جوادي، زن در آيينه جلال وجمال، مؤسّسة الإسراء، ١٣٨٦، ص ٣٩.(بتصرف).

[٢] ينظر: الرضائي، محمّد علي، مناهج التّفسير واتّجاهاته-دراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن، ص٤٢٥- ٤٢٦.

هدف محدّد وواضح- وغاية تمامًا كما هو الشأن في العلوم الإسلاميّة الناضجة كعلم الفقه وعلم الحديث[١]... يطلق عليه مسمى «علم»، بالتالي فإنّ مناهج التفسير تحتاج إلى تقعيد وتنميط لتشكّل مناهج بحث في النص ّالقرآنيّ، قابلة لاستخدامها من أجل استخراج النظريّة القرآنيّة في الموضوعات والمسائل مورد البحث.

نلاحظ في مناهج التفسير التي عرضها المفسّرون إطلاق مصطلح المنهج على ما يمثّل أدوات بحثيّة أحيانًا، أو ما يمثّل أساليب بحثيّة في أحيانٍ أخرى، فالمنهج العقليّ مثلًا يُستخدم للتعبير عن التفسير الذي يستخدم الدليل العقليّ أداة في فهم الآيات، ولا نكاد نقع على قواعد ثابتة لهذا المنهج، إضافة إلى أنّه لم يتمّ تحديد الأسلوب الذي يجب اعتماده ضمن هذا المنهج.

ثمّة مشكلة عمومًا في تصنيف المناهج كما توجد مشكلة أيضًا في تقنين هذه المناهج ووضوح معاييرها وقواعدها، فلو أخذنا تفسير الميزان للعلّامة الطباطبائيّ، حيث أوضح العلّامة في مقدّمته أنه سيعتمد منهج استنطاق الآيات بعضها بعضًا وهو ما يصدق على تفسير القرآن بالقرآن، نجد عند مطالعة هذا التفسير أنّه اعتمد أسلوبًا ترتيبيًّا في ضبط كتابة هذا التفسير وضبط طريقة معالجة الآيات، ومن ثمّ عالج الآيات مرّة بالآيات ومرّة بالروايات وأخرى بالدليل العقليّ، ومن ثمّ عرج إلى التفسير الموضوعيّ معالجًا ضمن تفسيره للآيات موضوعات من القرآن الكريم في إطار بحث فلسفيّ أو فقهيّ...

❖عدم إقامة البناء النظريّ لأصول التفسير وقواعده:

إنّ مراجعة كتب التفسير تؤكّد عدم الضبط لمنهج المفسّر؛ إذ يحتاج درك المنهج الذي اعتمده المفسّر مراجعة كلّ تفسيره، ومن ثمّ استخلاص القواعد

[١] ذيب، أحمد، مستويات المنهجيّ في أصول التفسير؛ بحث في المفهوم والنسق والمنهج، ص١٢.

التي استخدمها ولا يتحقّق ذلك، إلّا بالاستقصاء والاستقراء الكامل لتفسيره، استقصاء لا يقف عند نصوص الكتاب، بل استقصاء ينظر في ذلك التفسير نظرًا كلّيًّا شاملًا من حيث زمان تأليفه ومكان تأليفه والظروف المحتفَّة بمؤلِّفه، ومن حيث الضبط للمقصد الرئيس لذلك المفسِّر، هل هو نقل الأقوال التفسيريّة بصورتها المسندة نفسها، أم تصنيف تلك الأقوال تصنيفًا مجملًا، أم تصنيف تلك الأقوال بجمع ما تقارب منها في الدلالة على معنى واحد ووضع تبويب يشمل مجموع تلك الآثار، أم الإضافة إلى ذلك الموازنة بين تلك الأقوال، وإبراز عللها ودلائلها، والتصحيح والتضعيف وإبراز مسوغات كلٍّ منها، أم العناية بتتبّع الأحكام الفقهيّة والاختصار في ذكر الأقوال، أم بيان دقائق النظم وفنون البلاغة، أم غير ذلك مما تفيده المضامين الغالبة على الكتاب.

وهذا ما يُصعّب عمليّة البحث القرآنيّ، حيث يصبح لزامًا على الباحث أن يصوغ لنفسه قواعد وضوابط المنهج الذي يتوخّى استخدامه، وهذا ما ينعكس على علميّة البحث واعتباره.

❖ إشكاليّة البحث عن المصطلحات وتشكيل المفاهيم:

يعتبر ميدان المفاهيم من أهمّ ميادين الصراع الفكريّ والثقافيّ عبر التاريخ؛ لأنّ المفاهيم ليست ألفاظًا كسائر الألفاظ، أو كلمات يمكن أن تفهم وتفسّر بمرادفاتها أو بما يبيّن ويقرّب معناها، وإنّما هي الوحدة الأساسيّة التي تكوِّن النسق المعرفيّ.

لذلك فإنّ العناية ببناء المفاهيم الإسلاميّة تعدّ ضرورة في مجال صياغة النظريّة القرآنيّة حول الموضوعات المتعدّدة المرتبطة بشؤون الإنسان والحياة والكون من أجل تحقيق حياة إسلاميّة، حيث إنّ الانطلاق من القرآن الكريم والسنّة المطهّرة هو المنهج الذي يحقّق إسلاميّة الحياة بعناصرها كافّة، وأيّ معرفة لا تعدّ إسلاميّة حين لا تنطلق من القرآن الكريم في إدراك الله والعالم والإنسان، كما أنّه يمكن أن

نعدّ المعرفة إسلاميّة حين تنسجم مع حقائق القرآن والسنّة والتصوّر الإسلاميّ للوجود. ويتفاوت المفهوم القرآنيّ عن غيره من المفاهيم، فالمفهوم القرآنيّ ليس مدركًا عقليًّا يدور في إطار البحث اللغويّ واللفظيّ البحت، لكنّه تعبير عمّا ينبغي أن يكون عليه الوعي الحضاريّ الإسلاميّ، كما أراده الله عزّ وجلّ نافذًا من الأعماق، يصوغ الأحاسيس، ويشكّل النيّات، ويوجّه فكر الإنسان المسلم، وبالتالي يصوغ الحياة كلّها[١].

وللقرآن أسلوب خاصّ في طرح المفاهيم يقوم على طرحها من خلال مصاديقها الخارجيّة، فلسان حاله ليس لسان حال تعريف الألفاظ وطرح مفاهيمها المجرّدة، بل هو لسان حال إيجاد القدوة والأسوة في الواقع الخارجيّ، فهو لا يريد من الإنسان أن يكون مجرّد موسوعة لمعرفة المصطلحات، إنّما يريد منه الاهتداء، والاهتداء والاقتداء هو فرع وجود القدوة والأسوة في الواقع الخارجيّ. وهذا دأب القرآن في جميع بياناته، فإنّه يبيّن المقامات ويشرح الأحوال بتعريف رجالها من غير أن يقنع ببيان المفهوم فحسب. فالقراءة للقرآن يجب أن تكون قراءة تدبّريّة، من أجل فهم القرآن وتحقيق الهدف من قراءته، فقد ورد في الآية المباركة: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾(محمد:٢٤)، وفي القرآن الكثير من الآيات التي تحثّ على التدبر. وإنّ القراءة التي تتدبّر معاني القرآن الكريم يجب أن تُوجِّه كلماته ومفاهيمه إلى مواقف عمليّة في حركة الحياة، وذلك بالتوافر المستمرّ والتذكّر الدائم، وذلك لممارسة المراجعة على أساس المفاهيم القرآنيّة[٢].

ولمّا كان بناء المفاهيم الإسلاميّة يعتمد بالدرجة الأساس على الوحي، فهو إذن من صميم عمليّة التدبّر والتذكّر، وهما عمليّتان عقليّتان لهما دورهما المميّز في

[١] اسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم دراسة معرفيّة ونماذج تطبيقيّة، ص٨٨.

[٢] الخامنئيّ، عليّ الحسينيّ، ضرورة العودة إلى القرآن، المكتبة الإلكترونيّة:
www.alwelayah.net.

عمليّة المعرفة[١]؛ إذ إنّ الوحي يشكّل مصدرًا هائلاً لمفاهيم تشكّل نماذج معياريّة وقياسيّة تتميّز بكونها منظومة متكاملة للحكم على الأشياء والأحداث والوقائع زيادة على كونها عمليّة نقل لطريقة القرآن الكريم في الربط في المفهوم بين جانبي العلم به والعمل بمقتضاه بعيدًا عن الصيغ اللفظيّة والشكليّة[٢].

أمّا على صعيد المصطلح، فإنّ الباحث في إطار صياغة النظريّة حول موضوع معيّن غالبًا ما يحتاج إلى تحديد المصطلحات الأساسيّة المرتبطة بالنظريّة مورد البحث، وعلى سبيل المثال: لو فرضنا أنّ باحثًا في العلوم الاجتماعيّة يتوخّى البحث عن موضوع «الثقة الاجتماعيّة وفق الرؤية القرآنيّة» التي تشكّل مكوّنًا أساسيًّا من مكوّنات رأس المال الاجتماعيّ، فإنّه يحتاج بداية إلى بحث في مصطلح الثقة الاجتماعيّة في القرآن، حيث إنّ هذه المفردات لم ترد في النصّ القرآنيّ وإنّما من خلال الاستخدام الاصطلاحيّ لهذا المفهوم يتمكّن الباحث من تحديد المفردات القرآنيّة التي تنطبق على المفاهيم المكوّنة للمصطلح، فالثقة الاجتماعيّة من حيث المفهوم هي آليّة للتماسك، والتي من خلال خلق الانسجام والتفاهم، تجعل العلاقات الاجتماعيّة مستقرّة وسهلة. هذا الفهم لمصطلح «الثقة المجتمعيّة» يشير إلى مجموعة من العناصر التي ذكرها القرآن الكريم والتي تساهم في زيادة أو خفض الثقة المجتمعيّة وفق الفهم أعلاه، وبالتالي يتطلّب منّا البحث حول هذه العناصر لتكوين الفهم القرآنيّ للمصطلح. من هذه العناصر مفاهيم مثل: الإيمان، التقوى، الأخوّة، الكرامة الإنسانيّة... من جهة ومفاهيم أخرى كالفجور والظلم والطاغوت والنفاق و... من جهة أخرى[٣].

فالبحث عن المفاهيم القرآنيّة والمصطلحات يحتاج إلى خطوات إجرائيّة خاصّة

[١] الدغشي، أحمد محمّد حسين، نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة، ص٢٤٠.

[٢] اسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم دراسة معرفيّة ونماذج تطبيقيّة، م.س، ص٨٨.

[٣] خيري، حسن: جامعه پردازى – منطق حاكم بر روابط ومناسبات اجتماعى، ج٢، ص١٧٩ (ترجمة وتصرف).

تتناسب مع أسلوب القرآن في طرح المفاهيم، ويتطلّب منهجًا ذا قواعد وأصول واضحة، كي يتيسّر للباحث تحديد المصطلحات والمفاهيم والبحث عن الرؤية القرآنيّة الخاصّة بهذه المفاهيم والاصطلاحات. في هذا الإطار فتح إيزوتسو آفاقًا جديدة في مجال فهم القرآن وتفسيره من خلال اقتراح مواضيع دلالات جديدة فيما يتعلّق بفهم النصوص الدينيّة[١]. كما أوجد الشهيد الصدر أرضيّة للتغيير الأساسّي من خلال تأسيس فقه النظريّات والإطار الموضوعيّ أو الواقعيّ، ليس في منهجيّة فهم القرآن فقط، بل في العلوم الإنسانيّة ككلّ أيضًا[٢]. إلاّ أنّه على الرغم من أهّميّة جميع هذه المحاولات، فإنّها لا زالت قاصرة عن مواكبة الاحتياجات المعاصرة على صعيد المفاهيم والمصطلحات الجديدة الناشئة عن الحداثة والتطوّر والتي يتوجّب تحديد موقف الإسلام منها، وهذا لا يتمّ من دون البحث القرآنيّ.

وعليه، فإنّ مناهج التفسير تحتاج إلى تقعيد يساهم في توضيح الخطوات التي يتوجّب على الباحث اتّباعها من أجل الوصول إلى استخراج النظريّة القرآنيّة.

٣- قراءة عامّة لمناهج البحث في العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة:

أ-نشأة وضرورة العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة:

بدأ التفكير في البحث عن وجهة نظر إسلاميّة في العلوم الاجتماعيّة ومقاربة قضاياها مبكّرًا في بلادنا الإسلاميّة مع نخبة من المفكّرين الروّاد كالشهيد الصدر في تنظيره للاقتصاد الإسلاميّ والمجتمع الإسلاميّ، وفلسفة التاريخ ... وللشهيد مطهري في العديد من محاضراته وكتبه معالجات وأطروحات في قضايا العلوم الاجتماعيّة من منظور إسلاميّ تأصيليّ.

وفي مرحلة زمانيّة متقاربة انبثقت أولى المحاولات بطرح مصطلح أسلمة المعرفة، ومن ثمّ تدرّجت المحاولات ونشأت حركات تدعو إلى إسلاميّة المعرفة بدلًا من أسلمتها، ونشأت الدعوة إلى تأصيل العلوم وغير ذلك، وقد أعلن عن

---

[١] راجع: توشيهيكو ايزوتسو، المفهومات الأخلاقيّة الدينيّة في القرآن.

[٢] راجع: بري، باقر، فقه النظريّة عند الشهيد الصدر.

أسلمة المعرفة لأوّل مرّة في المؤتمر الذي عقد في مكّة سنة ١٩٧٧، حيث تحدّث في ذلك المؤتمر السيّد محمّد النقيب العطّاس عن مفهوم التعليم والتربية في الإسلام، وقدّم اسماعيل الفاروقي مقالة عن أسلمة العلوم الاجتماعيّة. مع ذلك فإنّ فكرة العلم الإسلاميّ، وخاصّة منهج البحث الإسلاميّ، قد ظهرت في أواخر الخمسينيات في كتابات السيّد حسين نصر، إذ قال إنّ كلّ معرفة منشؤها ليس إسلاميًّا يمكن أن تدمج في المنظور الإسلاميّ للعالم وتصبح «إسلاميّة». هذه النظرة، التي اصطلح عليها اليوم بأسلمة المعرفة، عرضها الفاروقي في أمريكا عن طريق (المعهد الدوليّ للفكر الإسلاميّ) ونشرت في ١٩٩٥ . وقد عرف إسماعيل الفاروقي عمليّة أسلمة المعرفة على أنّها: إعادة صياغة المعرفة على أساس من علاقة الإسلام بها، أي إعادة تحديد وترتيب المعلومات، وإعادة النظر في استنتاجات هذه المعلومات وترابطها، وإعادة تقويم النتائج، وإعادة تصوّر الأهداف، وأن يتمّ ذلك بطريقة تمكّن من إغناء وخدمة قضيّة الإسلام[١].

وفي السنوات الأخيرة، دعا السيد علي الخامنئيّ إلى التوجّه نحو القرآن من أجل العثور على أصل وركيزة وأساس العلوم الإنسانيّة في القرآن الكريم، حيث قال: إنّ أساس العلوم الإنسانيّة الغربيّة التي يتمّ تدريسها في الجامعات بشكل مترجَم، هو النظرة المادّيّة التي تتعارض مع الأسس القرآنيّة والدينيّة، في حين أنّه ينبغي البحث عن أساس العلوم الإنسانيّة في القرآن. وأكّد أنّ أحد الأمور المهمّة والرئيسة في الأبحاث القرآنيّة، استخراج أسس العلوم الإنسانيّة، فلو تمّ هذا الأمر فإنّ الباحثين سيتمكّنون من تأسيس صرح رفيع ومتين من العلوم الإنسانيّة من خلال الاستفادة من الأسس القرآنيّة، وكذلك الاستفادة من بعض التقدّم في العلوم الإنسانيّة[٢].

---

[١] راجع: الفاروقي، إسماعيل راجي، أسلمة المعرفة: المبادئ العامّة وخطّة العمل.

[٢] الخامنئيّ، علي الحسيني، لقاء مع السيّدات الباحثات في مجال القرآن الكريم، ٢٠/ ١٠/ ٢٠٠٩، https: / /www.leader.ir /ar /content /6032 /

وقد أولى الشيخ مصباح اليزدي وعدد من تلامذته اهتمامًا كبيرًا في هذا المجال، وأنتجوا مجموعة من الكتب والأبحاث والدراسات التي تساهم في بيان النظريّة الإسلاميّة للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة.

ب-ما هي العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة؟

❖ العلوم الإنسانيّة:

هي العلوم التي موضوعها السلوك الإنسانيّ، فهي لا تدرس الإنسان بيولوجيًّا، إنّما موضوعها دراسة السلوك الإنسانيّ، أعمّ من أن يكون سلوكًا ظاهريًّا أو باطنيًّا، فرديًّا أو اجتماعيًّا.

فهي علم «توصيف»[١]، «تبيين»[٢]، «تفسير»[٣]، «تنبّؤ أو توقّع»[٤]، «تقوية، إصلاح، أو تغيير» السلوك الإنسانيّ[٥].

❖العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة:

يعرّف عبد الحسين خسرو پناه العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة بأنّها مجموعة من الافتراضات المنهجيّة التي تستخدم طرقًا مشتركة (تجريبيّة وغير تجريبيّة) وأصول غير تجربيّة (وحيانيّة- عقليّة- شهوديّة) بهدف الوصف والتبيين، التفسير أو تقديم النصح حول السلوك الفرديّ والاجتماعيّ للإنسان (أعم من الإنسان المطلوب أو

[١] المقصود بالتوصيف (description) هو وصف السلوك أو الظاهرة كما هي، دون أي تحليل أو تعليل.

[٢] المقصود بالتبيين (explanation) وهو المنهج الذي يعلّل الظاهرة أو السلوك، وهو يجيب أحيانًا عن سبب وقوع الظاهرة وحدوث السلوك.

[٣] المقصود بالتفسير (interpretation) كشف الجوانب الخفيّة من السلوك الإنسانّي، والتفسير يتطلّب دراسة الخلفيّة الثقافيّة والاجتماعيّة والروحيّة للظاهرة أو السلوك مورد البحث، من أجل فهم حقيقة السلوك.

[٤] المقصود بالتنبّؤ أو التوقّع (prediction) توقّع مسار الظاهرة أو السلوك مستقبلاً.

[٥] شريفي، أحمد حسين، مبانى علوم إنسانى اسلامى، ص ١١٥.

الإنسان الفعليّ)، وعليه فإنّ العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة تتّصف بكونها:

- منظوميّة (ذات نظام خاصّ).

- في مقام التحكيم تستفيد من المنهج التجريبيّ وغير التجريبيّ (النقليّ والعقليّ).

- موضوعها الإنسان: الإنسان الفعليّ (واقع الإنسان)، الإنسان المطلوب، أو الإنسان الكامل (اللائق).

وتتكوّن عمليّة تحقيق العلوم الإنسانيّة كما يراها خسرو پناه من: فلسفة الواقع (بما في ذلك الفلسفات المضافة إلى الواقع وتحديد الأسس الأنطولوجيّة والمعرفيّة والأنثروبولوجيّة والقيمة المعرفيّة والدينيّة وغيره)، ثمّ فلسفة القيم (المباني الفلسفيّة للقيم الفقهيّة والحقوقيّة والأخلاقيّة والعرفانيّة)، ومن بعد ذلك تحديد وصف الإنسان الكامل والإنسان المطلوب، ويليه تحديد وصف الإنسان الفعليّ (واقع الإنسان)، ومن ثمّ نقد الإنسان الفعليّ وتغييره إلى الإنسان المطلوب[1].

وهو في هذا التعريف الذي قدّمه يبيّن الهدف من العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة، وهو الوصول إلى الإنسان المطلوب والإنسان الكامل، عبر دراسة واقع الإنسان الفعليّ، كما ويبين المحكمات التي تخضع لها العلوم الإنسانيّة ويؤطّرها ضمن إطار ما تبيّنه فلسفة الواقع الإسلاميّة وفلسفة القيم.

ت-أبعاد العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة ومميّزاتها:

يرى الدكتور أحمد شريفي أنّ من الشروط الأساسيّة التي يجب أن تتوفّر في العلوم الإنسانيّة كي يصحّ إطلاق الإسلاميّة عليها:

---

[1] خسرو پناه، عبد الحسين، روش شناسى ومبانى فلسفى حكمى- اجتهادى در علوم رفتارى واجتماعى اسلامى، ص٢٠.

الشرط الأوّل: أن تستخدم جميع المصادر التي تساهم في كشف الحقيقة، فهي لا تتحيّز ولا تتعصّب لطرف، وإنّما تسعى للكشف عن الحقيقة فحسب.

الشرط الثاني: لا تقتصر على منهجيّة خاصّة ولا تكون أسيرة منهج واحد. إنّما تستفيد من أيّ منهج مناسب لحلّ المسألة مورد البحث[١].

كما يوضح أحمد شريفي أنّه كي نستطيع فهم العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة يجب توافر بعدين أساسيّين لا بدّ منهما كي يطلق عليها أنّها إسلامية:

البعد الأوّل: بُعدٌ توصيفيّ: وهو القسم الذي يتضمّن: "توصيف"، "تبيين"، "تفسير"، و"توقّع" السلوك الإنسانيّ، ومن الممكن أن يقال إنّ هذا البعد لا يرتبط بالدين وعدمه، وأنّه مشترك بين العلوم الإنسانيّة، سواء منها الإسلاميّة أم غيرها. ولكن الواقع غير ذلك، فالنظرة إلى السلوك الإنسانيّ تختلف بين مذهب وآخر، فما يلاحظه المادّيّون حول سلوك إنسانيّ معيّن يختلف عمّا يلاحظه المسلمون؛ إذ من المتعذّر على الباحث المادّيّ أن يفهم السلوك الإنسانيّ بالنظر إلى البعد الإلهيّ والماورائيّ والروحيّ، على عكس المسلم الموحّد، فإنّه يلحظ هذه الأبعاد، وتبعًا لذلك فإنّ تبيين وتفسير وتوقّع السلوك يختلف أيضًا بحسب اختلاف المذهب الذي ينتسب إليه الباحث، وبالتالي فإنّ العلوم الإنسانيّة في مقام التوصيف لا تكون إسلاميّة إلّا عند التزامها بالأصول والمباني والمسائل والمناهج المتطابقة مع الإسلام، بمعنى أنّه لا بدّ أن تلتزم بالأصول والمباني الإسلاميّة على صعيد: علم الوجود (الأنطولوجيا)، نظريّة المعرفة، الإلهيّات (العقائد)، الانتروبولوجيا، نظريّة القيم ....، وبالتالي فإنّ هذه العلوم (العلوم الإنسانيّة) كي تكون إسلاميّة لا بدّ أن تستلهم حقائقها المعرفيّة من التعاليم الإسلاميّة والوحي السماويّ.

البعد الثاني: بعد توجيهيّ وإرشاديّ: وهو القسم الذي يتضمّن مباحث تتوجّه إلى "تقوية، إصلاح، تغيير" السلوك الإنسانيّ، وقد اعتبر بعض الباحثين

[١] شريفي، أحمد حسين، مبانى علوم إنسانى اسلامى، م.س، ص٢٠٩.

أنّ هذا القسم فقط يمكن أن ننسبه إلى الإسلام، وبالتالي نطلق عليه أنّه علم إسلاميّ؛ وذلك أنّ هذا القسم يعتمد كلّيًّا على الهدف النهائيّ والقيم التي يرغب فيها الباحثون، والباحث الذي يتحرّك في نطاق القيم الإسلاميّة لا يمكن له الخروج عن معايير وضوابط توجيهات الإسلام. فالعلوم الإنسانيّة في هذا البعد يطلق عليها علوم إنسانيّة إسلاميّة عندما تتأطّر أهدافها ضمن نطاق القيم الإسلاميّة، وتكون جميع توجيهاتها والمعايير التي تطلقها، والقيم التي تحدّدها في خدمة أهداف وقيم الإسلام من أجل تحقيق عبوديّة الإنسان وإنسانيّته[١].

ث-الاستفادة من المنهجيّات والمناهج المعتمدة في العلوم السلوكيّة والاجتماعيّة والتجريبيّة في البحوث الإنسانيّة الإسلاميّة:

❖ المناهج في العلوم التجريبيّة والسلوكيّة والاجتماعيّة:

يرتبط اختيار المنهج البحثيّ بطبيعة المعطيات التي يجب معالجتها من أجل الوصول إلى الكشف عن حقيقةٍ قد تمّ التساؤل عنها وتمّت صياغتها على شكل إشكاليّة بحثيّة، فمن المسلّم به، أنّ المناهج التي تصلح لتتبّع ظاهرة طبيعيّة تستند في نتائجها على تحليل مجموعة من المعطيات الإحصائيّة، لا تصلح للبحث حول موضوع فلسفيّ أو عقائديّ كموضوع وجود الله أو صفاته مثلًا.

يمكننا أن نلحظ في مجال العلوم السلوكيّة والاجتماعيّة والتجريبيّة مجموعة من المناهج تصنّف ضمن الأطر التالية: الكمّيّة- الكيفيّة- المزجيّة، ولكلٍّ منها مميّزاته من جهة وثغراته من جهة أخرى، وما يشخّص المنهج الأصلح هو طبيعة المسألة البحثيّة (الإشكاليّة)، فبعض الإشكاليّات لا يمكن معالجتها إلّا بطريقة كيفيّة، كالإشكاليّات المرتبطة بالبعد الروحيّ والمعنويّ للشخصيّة الإنسانيّة على سبيل المثال، وبعضها تحتاج إلى بحث كميّ وأخرى تتطلّب مزجًا بين الكيفيّ والكمّيّ.

[١] شريفي، أحمد حسين، مبانى علوم إنسانى اسلامى، م.س، ص ٢١٠-٢١١ (ترجمة وتصرف).

ويندرج تحت كلّ من هذه الأطر البحثيّة مجموعة من المناهج والتقنيات البحثيّة التي تتناسب معها. ويمكن تصنيف هذه المناهج إلى:

المنهج الوصفيّ وينضم إليه منهج الدراسات المسحيّة ومنهج دراسة الحالة، المنهج التجريبيّ، المنهج التاريخيّ، المنهج الفلسفيّ، المنهج التحليليّ، المنهج المقارن، المنهج الاستدلاليّ أو الاستنباطيّ، المنهج الاستقرائيّ والمنهج الاستردادي[١].

جميع هذه المناهج تستخدم في العلوم الإنسانيّة لتجيب عن الأسئلة الأساسيّة التي تطرحها هذه العلوم:

الأول: السؤال عن الماهيّة (ما هو؟) ويهدف هذا السؤال للتعريف بموضوع ما أو مفهوم ما ...

الثاني: السؤال عن الكيف (كيف ذلك؟) والهدف من هذا السؤال هو التوصيف.

الثالث: السؤال عن العلّة والسبب (لماذا؟) بهدف تحقّق الفهم.

الرابع: السؤال عن المعنى وهو بهدف الشرح والتفسير.

الخامس: السؤال عن الوضع المستقبليّ بهدف التوقّع (توقّع السلوك، مسار الظاهرة...).

السادس: السؤال عن القيمة والصلاح أو عدمه (الهدف منه هو التقويم)

السابع: السؤال عن كيفيّة التوجيه والتحكّم (الهدف منه هو التوجيه والإرشاد)

الأسئلة الخمسة الأولى تصبّ في البعد التوصيفيّ من البحوث الإنسانيّة، أمّا السؤالين السادس والسابع، فهما يندرجان ضمن نطاق البعد التوجيهيّ والإرشاديّ من البحوث الإنسانيّة.

---

[١] درويش، محمود حمد: مناهج البحث في العلوم الإنسانيّة، ص٧٢-٧٣.

وتساهم المناهج التي ذكرناها بتأمين الإجابة عن الأسئلة البحثيّة التي تندرج ضمن البعد التوصيفيّ من البحوث الإنسانيّة إلّا أنّها لا تستطيع الإجابة عن الأسئلة التي تصبّ في نطاق البعد المعياريّ (التوجيهيّ والإرشاديّ). وفيما يلي نعرض لتعريف مقتضب ببعض هذه المناهج وما تجيب عنه من الأسئلة البحثيّة الأساسيّة التي تتطلّبها العلوم الإنسانيّة:

- المنهج الوصفيّ يعتمد على دراسة الواقع أو الظاهرة، ويقوم بوصفها وصفًا دقيقًا، مستخدمًا أسلوبًا كيفيًّا أو مزجيًّا، وبالتالي يؤمّن الإجابة عن الماهيّة والكيف، وبذلك تنحسر وظيفته عند مستوى وصف الظاهرة أو السلوك.

- تساهم الدراسات المسحيّة بما تشكّله من جمع منظّم للبيانات المتعلّقة بموضوع محدّد ضمن فترة زمنيّة محدّدة، بهدف الخروج بالمعلومات الكافية لتحليلها وتفسير الظاهرة مورد البحث، في الإجابة عن الأسئلة المرتبطة بالعلّة والسبب والمعنى، وهذا ما يحقق مستوى الفهم والتفسير للظاهرة أو السلوك الإنسانيّ.

- يساهم كلّ من المنهج التاريخيّ أو الاسترداديّ في التعامل مع الأسئلة المرتبطة بالفهم للظاهرة أو السلوك في الماضي، والإجابة عن الأسئلة البحثيّة الخاصّة بالتنبّؤ استنادًا إلى دراسة الماضي...

أمّا المناهج الأخرى كالتحليلّي والاستدلاليّ الاستنباطيّ والاستقرائيّ، فإنّما هي مناهج تفكير أكثر مما هي مناهج بحث خاصّة، وهي تساهم في فهم السلوك وتحليله وتفسيره، ويمكن الاستفادة منها كمناهج من أجل استنباط الأحكام والمعايير التوجيهيّة والإرشاديّة ما يصبّ في البعد الثاني من أبعاد العلوم الإنسانيّة.

❖صلاحيّة المناهج (التجريبيّ وغيره) للعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة:

تعتمد جميع العلوم في تحقيق الأهداف الثلاثة: التفسير والتنبّؤ والضبط على الأسلوب العلميّ المتمثّل باستخدام منهج بحثيّ مناسب قادر على الوصول بالبحث إلى نتائج تكشف الحقيقة. وقد حقّقت العلوم الطبيعيّة نتائج باهرة لا يمكن إنكارها باعتمادها على منهج التفسير العلميّ الذي يرتكز على تقنيات منهجيّة كالملاحظة والقياس والتجريب، كما يسمح بتكميم النتائج وتعميمها؛ ولهذا السبب فقد حاولت النزعة الوضعيّة في مجال العلوم الإنسانيّة استلهام منهج التفسير من العلوم التجريبيّة واعتماده كنموذج للتطبيق في مجال الظواهر الإنسانيّة، رغبة منها في تحقيق الدقّة والموضوعيّة، والابتعاد ما أمكن عن التفسير الميتافيزيقيّ والمنهج التأمّليّ الذي كان معتمدًا في الفلسفة[١].

إلّا أنّنا وفي مجال الاستفادة من المنهج التجريبيّ وما لحق به من مناهج نشأت من المدرسة التجريبيّة في العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة، لا يمكننا أن نغفل عن الإشارة إلى نقطة منهجيّة مهمّة يتمايز فيها الباحث في الجوانب النظريّة كالبحوث الدينيّة والشرعيّة والباحث في الجوانب التطبيقيّة كالبحوث التجريبيّة، حيث إنّه في البحوث الدينيّة خصوصًا والنظريّة عمومًا، لا يقتنع الباحث بنتائجه حتّى يصل إلى درجة عالية من الصدق بحيث يندفع الشك ويسود اليقين بأعلى درجة ممكنة على النتائج، وهذا ما يلاحظه الدارس لعلم الأصول الذي يشكّل منهج البحث الفقهيّ، أمّا الباحث التجريبيّ، فيكتفي بأقصى درجات الاحتمال، فإذا وازن بين نتائجه يأخذ أقصى احتمال الصدق[٢].

فما تعاني منه هذه المناهج من عدم إمكانيّة الوصول إلى اليقين من حيث النتائج التي تتوصّل إليها من جهة، وما تواجهه من إشكاليّات متعدّدة على صعيد المنهج

---

[١] راجع: الخولي، يمنى طريف، مشكلة العلوم الإنسانيّة تقنينها وإمكانيّة حلّها، ص٥١ – ٥٢.
[٢] درويش، محمود حمد، م.س، ص ٥٠ (بتصرف).

من جهة أخرى، يدفعنا إلى السؤال الجدّي عن مدى إمكانيّة الاستفادة منها في البحوث والدراسات الإسلاميّة سواء أكانت إنسانيّة إسلاميّة أم إسلاميّة استنباطية والعلوم الممهّدة لها.

وفي اطار الإجابة عن هذا السؤال فيما يرتبط بالدراسات الإنسانية الإسلاميّة يمكننا أن نقع على نوعين من الإجابة:

- المجموعة الأولى تعتقد بأنّ شكل ومنطق البحث في جميع العلوم واحد، وهو تجريبيّ، وبالتالي كي يصحّ إطلاق وصف العلم على النتائج البحثيّة، فلا بدّ أن تكون تجريبيّة، وعدم الاستفادة من المنهج التجريبيّ يخرجها من دائرة العلميّة.

- في المقابل، تعتقد مجموعة أخرى بأنّه بالنظر الى الاختلاف البنيويّ بين العلوم الطبيعيّة وبين العلوم الإنسانيّة، فإنّه لا يمكن الاستفادة من شكل ومنطق واحد في المجالين، وبالتالي فإنّ للعلوم الإنسانيّة مناهجها الخاصّة والمتعدّدة.

من هنا نقع على اتجاهين:

الأول: يتبنّى وحدة المنهج العلميّ وهو التجريبيّ بنظرها.

الثاني: يتبنّى تعدّد المناهج وعدم وضع حدود على صعيد المناهج، ويستند في ذلك إلى أنّ السلوك الإنسانيّ ذو أبعاد متعدّدة، وبالتالي لا محدوديّة لمناهج البحث السلوكيّ.

إنّ حصر منهج البحث في العلوم بالمنهج التجريبيّ هو خيار خاطئ حتمًا؛ لأنّ السلوك الإنسانيّ ذو أبعاد متعدّدة؛ فهو ذو بعد ظاهريّ، وبعد باطنيّ، ولكي نتمكّن من فهم حقيقة هذا السلوك لا يمكن أن نعتمد منهجًا تجريبيًّا قاصرًا عن دراسة البعد الباطنيّ، ناهيك عن أنّه قد لا يستطيع الوصول إلى أكثر من توصيف السلوك في البعد الظاهريّ منه، ويعجز عن فهمه وتفسيره، بالنظر إلى أنّ البعد الباطنيّ

للسلوك يؤثّر في الظاهريّ، وبالتالي يتطلّب فهم تفسير الظاهر فهم الباطن وتفسيره أيضًا، فلو فرضنا أنّ باحثًا يبحث عن موضوع الانتحار لدى فئة عمريّة محدّدة، فهل يستطيع أن يجيبنا من خلال بحث تجريبيّ عن السبب الحقيقيّ والواقعيّ الذي يجعل من شابّ يتوافق مع شابّ آخر في العمر والظروف والعوامل البيئيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة وغيرها بنسبة ١٠٠٪، لماذا يُقدِم الأوّل على الانتحار في حين أنّ الثاني لا يفعل ذلك؟ إنّ هذا النوع من الموضوعات المتشابكة التي تدرس السلوك لا يمكن الإجابة عنها باستخدام المنهج التجريبيّ وما تفرّع عنه من مناهج أخرى تُستخدم في مجال الدراسات السلوكيّة والاجتماعيّة؛ لأنّه يتوجّه منهج يتوجّه إلى الظاهر من السلوك والمدرَك الملموس من الظاهرة، فيقوم بدراسته توصيفًا وتفهّمًا وتفسيرًا.

فلكلّ منهج حدود يقف عندها وتنحسر قدرته على الإجابة عما هو خارج هذه الحدود، وقد تتوافر هذه القدرة في مناهج أخرى تساهم فيما إذا تكاملت مع بعضها في الإجابة عما عجز عنه منهج آخر.

وكنموذج قرآنيّ فإنّ سورة (ق) يمكن أن تشكّل نموذجًا يبيّن كيف أنّ القرآن الكريم استخدم في إطار بيانه لقضيّة واحدة عدّة مناهج، ومن ثمّ يعود ليستخلص النتيجة حول الإشكاليّة التي تمّ طرحها في بداية السورة. وكذا في العديد من السور القرآنيّة، فإن القرآن الكريم يشير إلى الدليل التجريبيّ القائم على النظر في الأنفس والآفاق ويدعو إلى استلهام العبر والحقائق الكونيّة منها، وفي آيات أخرى نجده يستدلّ بالدليل العقليّ أو يشير إلى الحوادث التاريخيّة...

عندما يكون الموضوع مرتبطًا ومتأثّرًا بعوامل مختلفة؛ ظاهريّة وباطنيّة، روحيّة وجسميّة، صريحة وخفيّة، لا يمكن اعتماد المنهج التجريبيّ صرفًا، وبالتالي عدم الاستفادة من المناهج الأخرى[١].

---

[١] شريفي، أحمد حسين، مبانى علوم إنسانى اسلامى، م.س، ص٤٢.

الخاتمة:

نستخلص مما تم تقديمه من عرض ومناقشة لآراء المفكرين والعلماء حول الموضوعات التي تم البحث عنها ضمن هذا الفصل النتائج التالية:

١. أنّه لا يمكن التفكيك بين المنهج والمنهجيّة في العلوم الإسلاميّة، فالمنهجيّة في العلوم الإسلاميّة تتلبس لباس النموذج المعرفيّ الذي تنتسب إليه وتخضع لشروطه وضوابطه المعرفيّة، وهي تتميّز بما تتميّز به العلوم الإسلاميّة عن غيرها من العلوم، فهي تستمدّ معاييرها من الرؤية الكونيّة الإسلاميّة، وتحديدًا من خاصّيّة التوحيد، وهي منهجيّة تكامليّة يتكامل فيها العقل والنقل والواقع، ويتكامل فيها عالم الغيب مع عالم الشهادة، تعتمد على النصّ الصادر عن الوحي السماويّ وسنّة المعصوم وحديثه كمصدر أساس لتحصيل المعلومات، وتتنوع فيها مصادر المعرفة وتتكامل فيما بينها، وهي على درجة من المرونة في التوازن المنهجيّ بين العقل والنقل والواقع، وتقوم في ثوابتها على القطعيّة واليقين، وفي جزئيّاتها ومتغيّراتها على الظن الغالب، وبهذا برّأت المنهجيّة الإسلام من الأوهام والشكوك، وقامت على الحقائق والموثوقيّة.

٢. هذه الخصوصيّات التي تتميّز بها العلوم الإسلاميّة تؤكّد اقتضاء أن تكون لها مناهج خاصّة تستطيع أن تؤمّن درجة الموثوقيّة واليقين التي تتطلّبها هذه العلوم، وتواكب الخصوصيّات التي تتميّز بها العلوم الإسلاميّة. وفي هذا الإطار يتصدّر المنهج الأصوليّ مناهج البحث الفقهيّ، كما يتصدّر التفسير الترتيبيّ والموضوعيّ مناهج تفسير القرآن الكريم، وتهدف هذه المناهج إلى استخراج الرأي الشرعيّ والنظريّة الإسلاميّة من المصادر الأصيلة (القرآن وحديث وسنّة المعصوم).

٣. يعتبر المنهج الأصوليّ منهجًا ناضجًا ومحكمًا، وهو من المناهج التي تتمتّع بدرجة عالية من العلميّة؛ إذ تتوافر فيه جميع شروط المنهج، لكنّه يعاني من مجموعة من الإشكاليّات التي تتطلّب إيجاد حلول مناسبة لها، تساهم في اتّساع مساحة العلم وفائدته المنهجيّة وتعزيز قدرته في معالجة المسائل المستحدثة والطروحات الجديدة في مجال العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الإسلاميّة والعلوم الاقتصاديّة الإسلاميّة و...

٤. من التوصيات المقترحة لمعالجة الإشكاليّات التي تمّ إدراجها على المنهج الأصوليّ، نذكر الآتي:

أ. ضرورة إعادة النظر في صياغة علم الأصول وفصل المباحث الإضافيّة التي لا تدخل ضمن إطار المنهج الأصوليّ المستفاد منه في عمليّة الاستنباط.

ب. ضرورة تقعيد علم الأصول ليسهل على الباحث استخدام هذا المنهج، فالمصطلحات تختلف بين مدرسة وأخرى، وكذا المسالك مختلفة، وهذا ما التفت إليه الشهيد الأوّل، فكتب «القواعد والفوائد» . هذا الاختلاف يقلّل من القيمة المنهجيّة للعلم ويشكّك في صلاحيّته ليكون منهجًا.

ت.ضرورة التحديث بما يتكامل مع التطوّر الذي نشأ في علم اللغة واللسانيّات، حيث إنّ علم اللغة من العلوم المهمّة التي تساهم في معالجة النصوص من أجل فهمها وتحليلها، واستنباط الأحكام منها.

ث.ضرورة الاجتهاد في المباني، وليس في المسائل فقط، وضروة إضافة المباني التي تمّ تنقيحها وتصويبها من المجتهدين أمثال الشهيد الصدر والسيد الخميني وغيرهم، والتي لم يتمّ تدوينها في علم الأصول إلى العلم، كتنقيح المناط ومذاق الشارع وملاكات الأحكام وغيرها، بحيث تتسع مساحة العلم وفائدته المنهجيّة ومساهمته في معالجة المسائل المستحدثة.

٥.تحتلّ مناهج تفسير القرآن الكريم موقعًا أساسًا في مجال استخراج النظريّة الإسلاميّة من المصادر الأصيلة، وهي من الطرق المهمّة لمواكبة تطوّر الحياة الحديثة وتعقيداتها، بما تؤمنه من فهم للرسائل الوحيانيّة وبيان لإرشادات وتعاليم الوحي السماويّ فيما يخصّ جميع مجالات الحياة، ولكن هذه المناهج لا تزال تعاني من مشكلة أساسيّة، وهي عدم الضبط الواضح لمقوّمات المنهج التفسيريّ والخلط بين القواعد والأصول التفسيريّة والمناهج والأساليب، فهي تحتاج إلى تنقيح وتقعيد وتقنين لمنهج استخراج المفاهيم والمصطلحات من القرآن الكريم.

٦.تشكّل العلوم الإنسانية الإسلاميّة طرحًا من الطروحات الحديثة التي طرأت على مجالات البحث الإسلاميّ، وهي تتشابك مع العلوم الإنسانيّة الحديثة، في كونهما تشتركان بكونهما علمين يدرسان السلوك الإنسانيّ ببعدين: أحدهما توصيفيّ والثاني معياريّ(توجيهيّ وإرشاديّ)، وتفترقان بأنّ العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة لا تنفكّ ولا تنفصل في أيّ من بعديها عن الرؤية الكونيّة التوحيديّة، ولا بدّ أن تستلهم حقائقها المعرفيّة من التعاليم الإسلاميّة والوحي السماويّ، تمامًا كسائر العلوم الإسلاميّة.

٧. تعتمد العلوم الإنسانيّة في بعديها التوصيفيّ والمعياريّ مناهج ومنهجيّات مستلهمة من البحث التجريبيّ، الذي جرى حصر المعرفة العلميّة به، ويتفرّع عن هذا المنهج مجموعة من المناهج الأخرى كالمنهج التوصيفيّ الذي يتضمّن منهج الدراسات المسحيّة ومنهج دراسة الحالة، وغيرها من المناهج التي هي بمثابة تقنيات تهدف لتوصيف السلوك أو الظاهرة وفهمها وتفسيرها، إضافة إلى المنهج التاريخيّ، المنهج الفلسفيّ، المنهج التحليليّ، المنهج المقارن، المنهج الاستدلاليّ أو الاستنباطيّ، المنهج الاستقرائيّ والمنهج الاستردادي.

٨. على صعيد المنهج تواجه العلوم الإنسانيّة عمومًا، بغض النظر عن كونها

إسلاميّة أم غير إسلاميّة، إشكاليّات متعدّدة، لعلّ أبرزها يتعلّق بالمنهج المناسب الذي يجب اعتماده في دراسة الظاهرة الإنسانيّة؛ فهل يتمثّل هذا المنهج في تفسيرها أم فهمها؟ هل هو منهج التفسير أم منهج الفهم؟ وهل يمكن اتخاذ منهج التفسير السائد في العلوم التجريبيّة كنموذج للاستلهام والتطبيق في مجال العلوم الإنسانيّة أم يجب ابتكار مناهج تلائم طبيعة الظواهر الإنسانيّة؟ كما وتواجه على هذا الصعيد مشكلة قصور المناهج المتاحة، كالمنهج الوصفيّ والدراسات المسحيّة ومنهج دراسة الحالة وغيرها من المناهج، عن الإجابة عن الأسئلة البحثيّة الأساسيّة التي تطرحها هذه العلوم؛ إذ حتّى في البعد التوصيفيّ فإنّ هذه المناهج تتفاوت في مدى قدرتها على مواكبة الاحتياجات البحثيّة في هذه العلوم، فبعض المناهج كالمنهج الوصفيّ لا يفيد إلّا على مستوى الوصف كما أسلفنا، بينما يساهم آخرون في التفسير أو الفهم، ولا يرقى لمستوى التنبّؤ والضبط، ناهيك عن عدم إمكانيّة مساهمة هذه المناهج في تأمين البعد المعياريّ(التوجيهيّ والإرشاديّ) من أجل تحقيق هدف إصلاح وتعديل السلوك الإنسانيّ أو التأثير بالظواهر.

٩. تتميّز مناهج البحث الإسلاميّة المحضة كالمنهج الأصوليّ ومناهج التفسير بدقّة عالية، وبدرجة صدق كبرى تدفع الشكّ وتوصل الباحث إلى نوع من المعرفة اليقينيّة على خلاف المنهج التجريبيّ والمناهج الأخرى التي تعاني من مشكلةِ اتّباعِها لأعْلَىَ درجة من درجات احتمال الصدق.

١٠. الإسلام لا يخالف المناهج المتعدّدة سواء أكانت تجريبيّة أو عقليّة أو نقليّة أو غيرها من أجل الوصول إلى الحقيقة، ولكن ذلك مشروط دومًا بأن تكون هذه المناهج متوافقة مع الرؤية الكونيّة الإسلاميّة في الوجود والمصير واعتبار عالمي الغيب والشهادة معًا، واعتبار الحجّيّة للنصّ والوحي السماويّ المتمثّل بالقرآن الكريم وسنّة وحديث المعصومين عليهم السلام وضمن ضوابط العقل وسيرة العقلاء.

١١.الاستفادة من المناهج المعمول بها في العلوم الحديثة، كالمنهج التجريبيّ وما انبثق عنه من مناهج اجتماعيّة وسلوكيّة منوطة بأن تتمّ الاستفادة من هذه المناهج حيث يجب أن يستفاد منها، وضمن حدود كلّ من هذه المناهج، فلكلّ منهج حدّ يقف عنده في مجال استخراج المعرفة ووظيفة يؤدّيها ولا يمكن أن يتجاوزها إلى وظيفة خارج حدوده.

بالاستناد إلى ما قدّمناه من نتائج، نخلص إلى التوصية بدراسة مناهج البحث عمومًا دراسة نقديّة ينبثق عنها تعيين مدى صلاحيّتها للبحث في العلوم الإسلاميّة ومجال الفائدة منها، والخلوص بعدها إلى صياغة منهجيّة بحثيّة واضحة الضوابط والمعايير وإنتاج منهج متكامل يصلح لمعالجة المسائل المستحدثة في المجالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة و...، مع التأكيد على الاستفادة من المنهج الأصوليّ ومناهج التفسير وتوسعتها وتقعيدها، بحيث يتيسّر على الباحث استعمال هذه المناهج في موارد الحاجة البحثيّة، وعدم إغفال أهمّيّة جانب الوصف والفهم والتفسير للظواهر والمسائل مورد البحث والدراسة، وبالتالي إعطاء أهمّيّة للمناهج التي تدرس هذه الجوانب.

قائمة المصادر والمراجع

١.ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.

٢.أبو السعود، محمود، المنهجيّة للعلوم السلوكيّة الإسلاميّة، سلسلة المنهجيّة الإسلاميّة (٢)، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ١٩٩٤.

٣.أبو رغيف، عمّار، الأسس العقلية دراسة في المنطلقات العقلية للبحث الأصولي، لا.ط، بيروت، دار الثقلين، ١٩٩٧.

٤.أبو سليمان، عبد الحميد، سلسلة المنهجيّة الإسلاميّة، المنهجيّة الإسلاميّة والعلوم السلوكيّة والتربويّة، المعهد العالي للفكر الإسلاميّ، ط٢.

٥.اسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم دراسة معرفيّة ونماذج تطبيقيّة، بحث بعنوان: بناء المفاهيم ضرورة منهاجيّة، ط١، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، سلسلة المفاهيم والمصطلحات، ١٩٩٨م.

٦.الخامنئيّ، عليّ الحسينيّ، ضرورة العودة إلى القرآن، المكتبة الإلكترونيّة :
www.alwelayah.net.

٧.الخامنئيّ، علي الحسيني، لقاء مع السيّدات الباحثات في مجال القرآن الكريم، ٢٠/ ١٠/ ٢٠٠٩.

٨.الخميني، روح الله، صحيفة النور، لا.ط، قم، مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني.

٩.الخولي، يمنى طريف، مشكلة العلوم الإنسانيّة تقنينها وإمكانيّة حلّها، هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢.

١٠.الدغشي، أحمد محمّد حسين، نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة، ط١، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٢م.

١١.الرضائي، محمّد علي، مناهج التّفسير واتّجاهاته-دراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن، ترجمة: قاسم البيضائي، ط١، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ٢٠٠٨م.

١٢.السبحاني، جعفر، العقيدة الاسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت، لا.ط، بيروت، دار التعارف للمطبوعات د.ت.

١٣.السبحانيّ، جعفر، المناهج التفسيريّة في علوم القرآن، قم المقدسة، مؤسّسة الامام الصادق عليه السلام.

١٤.السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، ط٤، قم، مؤسّسة الإمام الصادق، ١٤٢١هـ.

١٥.السيّد غنيم، كارم، قضيّة العلم والمعرفة عند المسلمين، المسلم المعاصر، العدد٣٩.

١٦.الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، تحقيق: أبوالقاسم گرجى، ط١، طهران، جامعة طهران، ١٣٧٦ه.ش.

١٧.الشيرازي، ناصر مكارم، نفحات القرآن، مطبعة سليمانزاده، ط١، قم، ١٤٢٦هـ.

١٨.الصدر، محمّد باقر: اقتصادنا، لا.ط، ايران، مكتب الإعلام الإسلاميّ، فرع خراسان، لا.ت.

١٩.الصدر، محمّد باقر: المعالم الجديدة للأصول، ط٣، بيروت-لبنان، دار التعارف، ١٩٨١.

٢٠.الصدر، محمد باقر، الاتجاهات المستقبليّة لحركة الاجتهاد، منشورة في كتاب الاجتهاد والحياة، ط٢، طهران، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ١٩٩٧م.

٢١.الصدر، محمّد باقر، المدرسة القرآنيّة، ط١، بيروت، دار التعارف، لا.ت.

٢٢.الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، لا.ط، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر، ١٤٢١ هـ.

٢٣.الصدر، محمّد باقر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة.

٢٤.الطباطبائيّ، محمّد حسين، القرآن في الإسلام، ط١، بيروت، دار الولاء، ٢٠٠١م.

٢٥.الطباطبائيّ، محمّد حسين، عليّ والفلسفة الإلهيّة، لا.ط، قم، مؤسّسة البعثة، ١٤٠٢هـ.

٢٦.الطوسي، محمّد بن الحسن، العدّة في أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمّي، ط١، ١٤١٧ه.

٢٧.الفاروقي، إسماعيل راجي، أسلمة المعرفة: المبادئ العامّة وخطّة العمل، لا.ط، الكويت، دار البحوث العلميّة، ١٩٨٣.

٢٨.الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، ط٢، قم، دار الكتب الإسلاميّ، ١٤٢٧ ه ق.

٢٩.الكفوي، أبو البقاء أيّوب بن يونس: معجم في المصطلحات والفروق اللغويّة، ط٢، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٩٨.

٣٠.المبلّغي، أحمد: قراءة في جهود التيّار النهضويّ: الخمينيّ-الطباطبائيّ- الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر، https: / /mbsadr.ir /ar/ ٢٠٢١/ ٠٥/ ٢١

٣١.المجلسيّ، محمّد باقر، بحار الأنوار، ط٢، بيروت، مؤسّسة الوفاء، ١٩٨٣م.

٣٢.اليزدي، محمّد تقي مصباح، دروس في العقيدة الإسلاميّة، ط٢، طهران، المشرق للثقافة والنشر، ٢٠٠٧م.

٣٣.آملي، عبد الله جوادي، زن در آيينه جلال وجمال، مؤسّسة الإسراء، ١٣٨٦.

٣٤.بري، باقر، فقه النظريّة عند الشهيد الصدر، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١.

٣٥.توشيهيكو ايزوتسو: المفهومات الأخلاقيّة الدينيّة في القرآن، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠١٧.

٣٦.جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، البحث العلميّ قواعده ومناهجه، سلسلة المعارف التعليميّة.

٣٧.حنفي، حسن، من النصّ إلى الواقع – محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، لا.ط، بيروت، دار المدار الاسلاميّ، ٢٠٠٥.

٣٨.خسرو پناه، عبد الحسين، روش شناسى ومبانى فلسفى حكمى– اجتهادى در علوم رفتارى واجتماعى اسلامى، مجموعة مقالات المؤتمر الدوليّ الثاني للعلوم الإنسانيّة الاسلاميّة، قم، إيران.

٣٩.خيري، حسن، جامعه پردازى – منطق حاكم بر روابط ومناسبات اجتماعى، مركز نشر جامعة المصطفى العالميّة، ١٤٠١.

٤٠.درويش، محمود حمد، مناهج البحث في العلوم الإنسانيّة، مؤسّسة الأمّة العربيّة للنشر والتوزيع، ٢٠١٨.

٤١.ذيب، أحمد، الخصائص المنهجيّة في الفكر الأصوليّ – دراسة في البنية والمنهجيّة –، مجلّة المعيار، تاريخ النشر: ١٥/ ٦/ ٢٠٢٠.

٤٢.ذيب، أحمد، مستويات المنهجيّ في أصول التفسير؛ بحث في المفهوم والنسق والمنهج، مركز تفسير للدراسات القرآنيّة.

٤٣.رواق، الحاج، المنهج المعرفيّ التوحيديّ في فكر عبد الرحمن المسيري: مدخل لابستمولوجيا التوحيد، مجلّة أوراق فلسفيّة، القاهرة.

٤٤.شريفي، أحمد حسين، مبانى علوم إنسانى اسلامى، نشر آفتاب، نشر آثار مركز بحوث العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة صدرا، ١٣٩٣.

٤٥.شيا، أحمد، محاضرة ألقيت في المعهد العالي للدكتوراه الجامعة اللبنانيّة، المنهجيّات الكمّيّة والكيفيّة في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، ٠٨/ ١٠/ ٢٠١٨.

٤٦. فضل، أنعام، التجديد وفق الرؤية الكونيّة التوحيديّة ضرورة معرفيّة– العمليّة التعليميّة نموذجًا، جامعة وادي النيل، مجلّة النيل للعلوم التربويّة، المجلّد الثاني، العدد الثاني، ٢٠٢١.

٤٧.كريسويل، جون، تصميم البحوث: الكمّيّة– النوعيّة– المزجيّة، دار المسيلة، ٢٠١٨.

٤٨.مادلين غراوتيز، مناهج العلوم الاجتماعيّة (منطق البحث في العلوم الاجتماعيّة)، المركز العربيّ للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٩٣.

٤٩.مجموعة من المؤلّفين، «مبانى علوم إنسانى اسلامى از ديدگاه آيت الله محمد تقى مصباح يزدى»، نشر مؤسّسة الإمام الخمينيّ للتعليم والبحث، صيف ١٣٩٧.

٥٠.عبد اللاوي ، محمّد، مشكلة المنهج عند المفكّرين وعند المحدّثين (محاولة إنشاء علوم إنسانيّة

إسلاميّة)، سلسلة المنهجيّة الإسلاميّة (٢)، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ١٩٩٤.

٥١. المسيري، عبد الوهّاب، موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة، ط١، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٩م.

٥٢.زايد، أحمد، موثوقيّة النصّ الإسلاميّ، المحجّة، العدد ٤٥٢، فبراير، ٢٠١٦ .

٥٣.مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلاميّة، لا.ط، بيروت، دار إحياء الكتب العربيّة د.ت.

٥٤.مصطفوي، محمّد، فلسفة الفقه (دراسة في الأسس المنهجيّة للفقه الإسلاميّ)، ط١، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ٢٠٠٨.

٥٥.مطهّري، مرتضى، الرؤية الكونيّة، منظّمة الإعلام الإسلاميّ، ١٤٠٣.

٥٦.معرفة، محمّد هادي، التفسير والمفسّرون، الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة، ١٤٢٦.

هذا الكتاب

يُعدّ تدوين **مناهج العلوم الإسلاميّة** مهمّةً جليلةً، تتعاظم الحاجة إليها يومًا بعد آخر؛ نتيجة التحوّلات الكبرى التي شهدتها ميتودولوجيا كلّ من العلوم التجريبيّة والإنسانيّة، وبسبب التحدّيات الكبيرة التي تُواجهها هذه العلوم الإسلاميّة في مواكبة عصرها، والاستجابة للمتطلّبات الجديدة التي يستنزلها إيقاع الزمن الحاضر، وتقتضيها معالجة القضايا المستجدّة التي يشهدها العالم. وهذا الكتاب: «**أسس المعرفة الدينية وقضايا العلوم الإسلامية**» هو الحلقة الأولى من الحلقات الثلاث في الأسس النظريّة لمشروع «**مناهج العلوم الإسلاميّة**». وهو يتضمّن دراسات جادّة، كمقدّمات أساسيّة ترتبط بثنائيّة المعرفة الدينيّة والعلوم الإسلاميّة، ويتضمّن بحوثًا في المعرفة الدينيّة وأسئلتها الكبرى، إضافةً إلى بحوث مركَّزة في مبادئ العلوم الإسلاميّة وقضاياها.



http://www.iicss.iq